This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

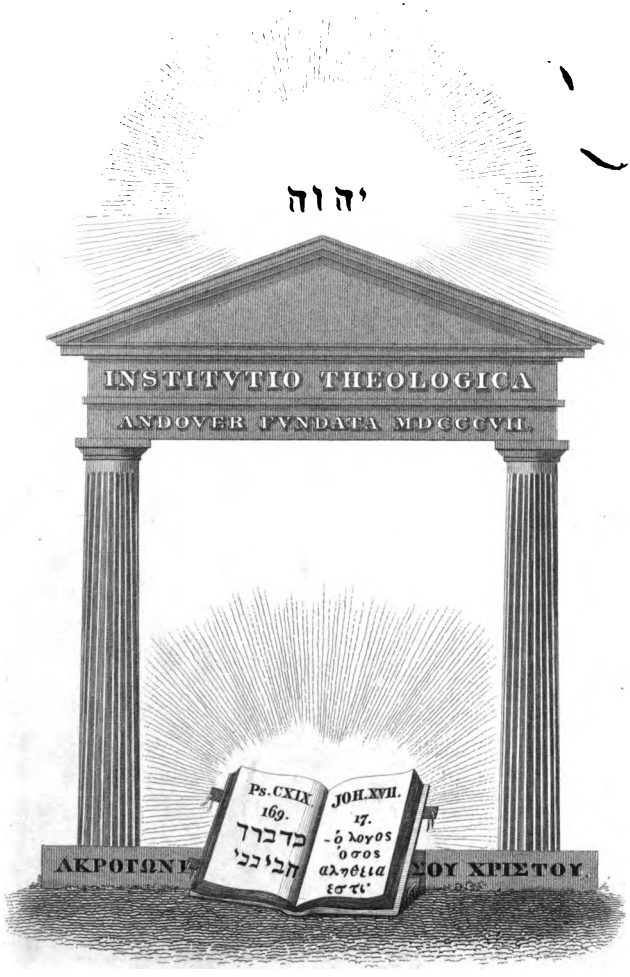
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6Q13 K



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

DIE

METAPHYSIK

ALS

GRUNDWISSENSCHAFT.

EIN LEITFADEN.

VON

ADOLPH HELFFERICH,
DOCENTEN AN DER UNIVERSITÆT ZU BERLIN.

HAMBURG UND GOTHA.
BEI FRIEDRICH UND ANDREAS PERTHES.
1846.

Digitized by Google

26,836.

Gedruckt bei den Gebr. Unger in Berlin.

Digitized by Google

Vorwort.

Die Andeutung, die schon auf dem Titelblatt gegeben ist, dafs gegenwärtiges Lehrbuch der Metaphysik als Leitfaden dienen soll, erheischt einige Erläuterungen, die mit der Form auch den Inhalt des Werks bevorworten mögen.

Um den für einen Leitfaden zulässigen Umfang nicht zu überschreiten, wurde die Paragrapheneintheilung gewählt, die den Vortheil darbietet, dafs sich das zu Sagende auf den möglichst kurzen Ausdruck bringen und die Folge der Gedanken möglichst klar entwickeln läfst. Die weitere Ausführung bleibt dem Lehrvortrag oder eigenem Nachdenken überlassen.

Für Solche, die einer vertrauteren Bekanntschaft mit der Philosophie noch ermangeln, dürfte es dabei nicht ohne Gewinn sein, dafs die metaphysischen Stammbegriffe jedesmal in ihrem geschichtlichen Zusammenhang aufgezeigt sind; wie denn auch mit Rücksicht auf die philosophischen Anfänger die Belegstellen gewählt wurden. Diese sollten weder vollständig, noch viel weniger eine nichtssagende Beigabe sein, sondern lediglich dem Bedürfnifs Derer genügen, die Belehrung über die Quellen wünschen, auf die sich ein erfolgreiches Studium der Philosophie bauen läfst.

Wenn in der Philosophie mit Recht hochgehaltenen Autoritäten so oft widersprochen ist, so hat diefs seinen

Digitized by Google

Grund darin, dafs die Metaphysik eine durchaus unzweideutige Erklärung der philosophischen Stammbegriffe und ihres gegenseitigen Verhältnisses fordert. Der Werth, den ein System für seine Zeit und nach gewissen Seiten hin hat, durfte hierorts nicht berücksichtigt werden. In diesem Sinn gerecht kann nur die Geschichte der Philosophie sein.

Zum Verständnifs des Standpunkts, für welchen die Grundwissenschaft die Umrisse der Principien enthält, wäre es allerdings wünschenswerth gewesen, den Gegensatz von Idealismus und Realismus einer ausführlichern Prüfung zu unterwerfen. Allein diefs konnte ohne Beeinträchtigung des Werks nach Anlage und Zweck nicht geschehen; und so mag die rückständige Arbeit einer andern Gelegenheit vorbehalten sein. Vielleicht wird dem Verfasser auch ohnediefs die Befriedigung zu Theil, durch die „Grundwissenschaft“ wenn nicht entscheidend, doch anregend dahin zu wirken, dafs die höchsten Begriffe philosophischer Erkenntnifs auch in anderem Sinn, als meist geschieht, und mit Rücksicht auf den wesentlichsten aller Gegensätze, den von Freiheit und Nothwendigkeit, in Betracht genommen werden.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnifs.

Erste Abtheilung:

Begriff der Erkenntnifs, §. 1—30.

Zweite Abtheilung:

Die Grundwissenschaft, §. 31—102.

Erstes Kapitel: Definition der Grundwissenschaft, §. 31—51.

Zweites Kapitel: Das Wesen, §. 52—63.

Drittes Kapitel: Die Beziehung, §. 64—79.

Viertes Kapitel: Der Zweck, §. 80—102.

Dritte Abtheilung:

Das Wirkliche, §. 103—179.

Erstes Kapitel: Die Idee Gottes, §. 103—128.

Zweites Kapitel: Die Urformen des wirklichen Seins, §. 129—179.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erste Abtheilung.

Begriff der Erkenntnifs.

§. 1.

„Aller Anfang ist schwer,“ [1] — am schwersten der Anfang in der Philosophie, insofern es noch immer ein streitiger Punkt ist, womit die Philosophie überhaupt [2] und dann zunächst sich zu beschäftigen habe. Man mag jedoch die Frage wenden, wie man will, bei unbefangener Prüfung wird man stets zu der Ueberzeugung gelangen, dafs mit dem Wesen der Erkenntnifs der Anfang gemacht werden mufs.

[1] *Schiller* bemerkt in seinem Briefwechsel mit Göthe (II. 21.): „Wo es die Sache leidet, halte ich es immer für besser, nicht mit dem Anfang anzufangen, der immer das Schwerste und das Leerste ist.“

[2] Während *Kant*, an Leibniz, Lokke und Hume sich anschliefsend, die Philosophie bestimmte als die Wissenschaft des Allgemeinen und Nothwendigen, und damit der philosophischen Erkenntnifs ein unendlich weites Feld eröffnete, hat *F. H. Jacobi* die Grenzen derselben in einen äufserst schmalen Rahmen zusammengezogen. Die einzigen Wissenschaften im allgemeinen und strengen Verstande, d. h. die einzigen philosophischen Disciplinen sind nach Jacobi Mathematik und allgemeine Logik, und alle Erkenntnifs kann nur in dem Maafse wissenschaftliche Form erwerben, als sie auf Mathematik und Logik zurückgeführt zu werden vermag. Daher nennt Jacobi höchst bezeichnend seine eigene Lehre eine „Unphilosophie, die im Nichtwissen ihr Wesen habe“. (Jacobi an Fichte; Jacobi's Werke, Bd. 3. S. 9.)

§. 2.

Wie jede besondere Wissenschaft, so will auch die Philosophie als Universalwissenschaft erkennen, d. h.

Digitized by Google

das Wahre finden; allein bei dem Beiden gemeinschaftlichen Streben unterscheidet sich die Philosophie von der Wissenschaft wesentlich dadurch, dafs diese einen bestimmten Gegenstand der Erkenntnifs vor sich hat, die Philosophie dagegen ihren Gegenstand gewissermaafsen erst erkämpfen mufs. Sie kann Alles in ihren Bereich ziehen: aber die sich darbietende Fülle des Gegenständlichen macht es nur um so schwerer, die richtige Wahl zu treffen und den allein zum Ziele der Wahrheit führenden Ausgangspunkt[1] zu finden.

[1] Unter die Möglichkeiten des philosophischen Anfangs sind zu rechnen: der Geist oder die Materie; dio von beiden abzuleitenden allgemeinen Principien, wie Gefühl, Vorstellung, Gedanke etc. einerseits, oder Atom, Schwere, Licht, Magnetismus etc. andererseits; ferner logische oder metaphysische Grundbegriffe, wie Begriff, Urtheil, Schlufs, oder Sein, Wesen, Beziehung, Zweck etc.; endlich die Idee der Welt oder die Idee Gottes.

§. 3.

In den vielen Möglichkeiten des philosophischen Anfangs liegt ein skeptisches[1] Element, ein Antrieb zum Zweifel, der gehörig verfolgt auf die rechte Bahn leitet. Denn der Zweifel als eine Thätigkeit des erkennenden Geistes veranlafst zu der Prüfung dieser Thätigkeit und insofern zu der Erforschung Dessen, was wir unter Erkenntnifs im Allgemeinen zu verstehen haben.

[1] Die Verwunderung, τὸ θαυμάζειν im Sinne des *Platon* und *Aristoteles* (*μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν.* Theaet. 155. D. ed. Steph. — *διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν.* Metaph. I, 2. ed. Bekk.), ist zwar die erste Veranlassung zur Denkthätigkeit im Allgemeinen und insofern allerdings auch zum Philosophiren. Allein der wirkliche philosophische Gedanke kommt dadurch noch nicht zu Stande. Hiezu bedarf es des Zweifels, der von der Verwunderung über die eigenthümliche Organisation des Geistes zu der Frage nach der Berechtigung und dem Umfang der menschlichen Erkenntnisse hinleitet. In dieser Wichtigkeit des Zweifels für den philosophischen Standpunkt liegt

Digitized by Google

aufser den spätern skeptischen Systemen die so vielfach verkannte Bedeutung der griechischen Sophistik, die man als eine Entartung und Verirrung des Denkens unbarmherzig zu verurtheilen gewohnt ist. Nur wenige Historiker wie *Meiners* (Geschichte der Wissenschaften II, 175 ff.) haben die Verdienste der Sophistik um Verbreitung mannigfaltiger Kenntnisse und allgemeiner Bildung schon früher erkannt. In den neueren Werken über Geschichte der Philosophie ist diefs freilich anders geworden, indem man vielfach den Sophisten eine gröfsere Wichtigkeit beilegt, als sie in Wahrheit verdienen. — Die neuere Philosophie ist recht eigentlich ein Kind des Zweifels. *Cartesius* bezweifelt Alles, aber nur um im Denken sich einer unbestreitbaren Wahrheit, der allerrealsten Thatsache zu vergewissern. So ist seine Philosophie sogleich Geistesphilosophie. In *Hume* kommt der von Cartesius überwundene Zweifel als der von der trivialen Skepsis eines *Sextus Empiricus* auf das vortheilhafteste sich unterscheidende höhere Skeptizismus zu Geltung, der alle Erkenntnisse verwirft, die nicht entweder durch abstrakte Schlüsse über die Verhältnisse von Zahl und Gröfse, oder durch Erfahrungsschlüsse über wirkliche Dinge und Thatsachen erworben und begründet sind. An dem „Funken" des Hume'schen Skeptizismus zündete *Kant* das Licht seines Kritizismus an. Den festen Punkt, den Cartesius in seinem „*Cogito ergo sum*" gewonnen zu haben glaubte, untersuchte und begrenzte Kant mit der ängstlichen Vorsicht einer von dem Hume'schen Skeptizismus angeregten und überwachten Kritik.

§. 4.

Durch den Zweifel sieht sich der nach Erkenntnifs trachtende Geist am Ende auf sich selbst zurückgeworfen. Er will zur Erkenntnifs der Wahrheit gelangen: aber diefs ist nur möglich, wenn er erkannt hat, wie er bei sich verfährt, um das Wahre zu finden. Aus der Erkenntnifs scheidet sich das der geistigen Thätigkeit angehörende Element aus, und es handelt sich sofort darum, die Erkenntnifs zu bestimmen als ein Erkennen. Die Philosophie läfst jedes Objekt der Erkenntnifs zunächst bei Seite liegen, ausschliefslich bedacht auf das Erkennen des Erkennens. Erst wenn untersucht ist, wie überhaupt erkannt wird, läfst sich weiter fragen, was man

Digitized by Google

erkennen soll. Es handelt sich also davon, zu ermitteln, wie der Geist sich beim Erkennen verhält. Ohne eine ausgesprochene, oder wenigstens unbewufst vorausgesetzte Meinung von dem Wesen des Geistes, d. h. ohne eine psychologische Grundansicht ist ein System der Philosophie nicht möglich und in der Geschichte[1] auch nicht aufgetreten.

[1] Obschon unter den Hellenen *Anaxagoras* der Erste war, der die Philosophie auf den reinen Begriff des Geistes stellte, indem er den Geist beschrieb (Schaubach, Anaxag. Claz. Fragm. 8) als „das feinste und reinste Wesen, welches schlechthin sich selbst gleich und mit keinem andern vermischt allein für sich ist, Alles wissend und Alles beherrschend," — so war darum den jonischen Naturphilosophen die Beschäftigung mit der Natur der Seele keineswegs fremd. Nur verstand es sich von selbst, dafs die Erklärung, welche sie von dem geistigen Princip zu geben suchten, mit ihren Naturprincipien in Einklang stand. So, wenn *Thales* die Seele in die Bewegung setzte (*κινητικόν τι ἡ ψυχὴ*; Aristoteles de Anima, ed. Trendelenburg: I, 2, §. 14; u. I, 5, §. 17; auch der Commentar p. 237); *Anaximenes*, der das Verhältnifs der Luft zum Weltganzen mit dem Verhältnifs der Seele zum Individuum verglich (Stobaeus, Eklog. II, 296); *Heraklit*, der die Seele aus „Feuer" bestehen liefs und die trockene Seele die beste nannte; der Atomistiker *Demokrit*, dem dieselbe eine Zusammensetzung aus den „rundesten, feinsten und feurigsten Atomen" zu sein däuchte; endlich die Pythagoräer, von denen Einige die in der Luft schwebenden Sonnenstäubchen, Andere dagegen das, was diese in Bewegung setzt, für die Seele hielten, und diese nach der dem Pythagoräismus eigenen musikalischen Ansicht von den Dingen eine Harmonie nannten. (Ritter, Geschichte der pythagoräischen Philosophie, S. 210 ff.)

Eine wahrhaft classische, dem Inhalt des §. am besten entsprechende Stelle findet sich gleich am Anfang der Metaphysik des *Aristoteles:* „Alle Menschen streben von Natur nach Erkenntnifs. Beweis davon ist die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen, die, auch ohne dafs man ihrer bedarf, um ihrer selbst willen geliebt werden, und vor allen andern die Wahrnehmungen vermittelst des Auges. — Die Thiere leben in Bildern und Erinnerungen und sind der Erfahrung nur wenig theilhaftig; das Geschlecht der Menschen dagegen lebt in Kunst und Ueberlegung. Es entspringt aber dem Menschen aus dem Gedächtnifs die Erfahrung; denn viele Erinnerungen an

Digitized by Google

dieselbe Sache bewirken eine Erfahrung: und die Erfahrung scheint beinahe der Wissenschaft und Kunst gleich zu sein. Aus der Erfahrung erwächst den Menschen Wissenschaft und Kunst. Kunst entsteht, wenn sich aus vielen Vorstellungen der Erfahrung im Ganzen eine Annahme über das Aehnliche bildet — ein Heilmittel, das in einzelnen Fällen nach der Anweisung der Erfahrung hilft, hilft in der Kunst Allen. — Wenn in der Heilkunde Einer den Begriff ohne Erfahrung besitzt und das Allgemeine wohl weifs, das darunter begriffene Einzelne aber nicht kennt, so wird er oft die Heilung verfehlen, da das Einzelne geheilt werden soll. Dennoch ist der Künstler weiser als der Erfahrene und zwar defshalb, weil er die Ursachen kennt. Die Erfahrenen wissen zwar das Was, aber nicht das Warum. — Ueberhaupt halten wir für einen Beweis des Wissens die Fähigkeit, zu lehren, und glauben defswegen, dafs die Kunst mehr Wissenschaft sei als die Erfahrung, da die Künstler zu lehren vermögen, die Erfahrenen nicht. Die Wissenschaften, die sich nicht auf das Vergnügen und das Nothwendige beziehen, wurden erst nachdem alle hierauf sich beziehenden schon ausgebildet waren erfunden, und zwar zuerst an den Orten, wo man Mufse hatte.“ —

Unter den Philosophen der Neuzeit sehen wir gleichfalls das geistige Moment der Erkenntnifs an den Anfang der Philosophie treten. Nach *Herbart* ist die Summe und Beschaffenheit unserer gemeinsamen Ansichten und Ueberzeugungen, der Zustand des Bewufstseins, welcher als der allgemein menschliche angenommen werden kann, das Unmittelbare, was wir vorfinden, wenn wir zu philosophiren anfangen; und nur hierüber, über dies Gegebene können wir philosophiren. — Selbst *Hegel* hat sich, obwohl widerstrebend, der Nothwendigkeit gefügt. Die „Phänomenologie“ verfolgt das Erscheinen der Vernunft in den verschiedenen Phasen des menschlichen Bewufstseins, und die Einleitung zu den spätern Ausgaben der „Encyklopädie“ beleuchtet das Verhältnifs des vernünftigen Geistes zur vernünftigen Objektivität. — Nachdem von *Berger* und *Krause* einleitende Versuche zu einer Erkenntnifslehre gemacht worden waren, hat *J. H. Fichte* dieselbe an den Anfang der Philosophie gestellt. — Fichte beginnt sein System mit der Natur des sinnlichen Empfindens. Was Lokke überhaupt Erfahrung, näher Sensation, Kant Sinnlichkeit, Hegel sinnliche Gewifsheit genannt hat, die unmittelbar als schlechthin Einfaches auftretende Empfindung, worin am ursprünglichsten das Subjektive und Objektive zusammenfällt und ununterscheidbar sich durchdringt, —

Digitized by Google

ist der wissenschaftliche Anfang. — Für *C. Weifse* ist der Begriff des absoluten Wissens als Faktum die Voraussetzung seines Philosophirens. Er ist es in doppeltem Sinne: erstens, indem er als geschichtliches Faktum, d. h. als Endergebnifs eines vorhandenen und zwar des neuesten philosophischen Systems, die geschichtliche Stellung; zweitens, indem er als psychologisches Faktum, als Thatsache des Bewufstseins Aller, den unmittelbaren Gedankeninhalt unseres Philosophirens bedingt. (J. H. Fichte's Zeitschr. für Philos. und spekulat. Theolog. B. II, S. 198.) — Einen ähnlichen Weg wie Weifse und Fichte hat neuerdings *E. Ph. Peipers* (die positive Dialektik, 1845) eingeschlagen, der die Hauptkategorien der Hegel'schen Logik: Sein, Wesen, Begriff, als Urtheilung, Bezugsetzung, Vereinsetzung in den allgemeinen Bestimmtheiten des geistigen Thuns aufzeigt. — Nach *Branifs* (System der Metaphysik, 1834, S. 128 ff.) hat die Philosophie ihren Ausgangspunkt an dem frei auftretenden Denken. Die Idee, deren Wissenschaft die Philosophie sein soll, ist nur im freien Denken; frei aber ist das Denken nicht unmittelbar, sondern wenn es sich zum freien constituirt; dieses Sichconstituiren wird daher schlechthin gefordert. — Umgekehrt hat *Reiff* von seinem idealistischen Standpunkt aus die Erkenntnifslehre als die höchste und letzte Disciplin der Philosophie gefafst.

§. 5.

Man darf jedoch das geistige Wesen der Erkenntnifs nicht so verstehen, als ob die Philosophie überhaupt nichts als eine erweiterte Psychologie wäre. Die Systeme,[1] die über die Thatsachen des erkennenden Bewufstseins nicht hinauskommen, lassen sich von der irrthümlichen Voraussetzung beherrschen, das Problem des Anfangs sei auch die Aufgabe des Endes.

[1] So förderlich, ja nothwendig für die Philosophie es auch war, dafs hauptsächlich unter *Montaigne's* Einflufs der Mensch als solcher, frei von allen scholastischen Deutungen, wieder Gegenstand einer unbefangenen Untersuchung wurde, so wenig konnte der von *Bacon* ausgehende und in *Lokke* culminirende Sensualismus, der alle Spekulation auf Sensation und Reflexion beschränkte, den höheren wissenschaftlichen Anforderungen genügen. Dieselbe Einseitigkeit fällt der schottischen Schule und dem französischen Eklektizismus zur Last: beide stehen erst in der Vorhalle, noch nicht auf dem eigentlichen Boden der Philosophie. In seiner Er-

Digitized by Google

kenntnifstheorie ist selbst *Kant* nicht weiter gekommen. Sein eifriger Anhänger *Beneke* gestattet nur der Erkenntnifs über die Erfahrung hinauszugehen, welche das Abstrakte als solches nach ideellen, nach Begriffsverhältnissen, nach Verhältnissen des Denkens bearbeitet, was Kant Vernunfterkenntnifs nach Begriffen nennt, womit die Bearbeitung des Abstrakten in Hinsicht des in ihm Vorgestellten nach Verhältnifs des Letztern oder nach reellen Verhältnissen in Verbindung steht. (Logik als Kunstlehre des Denkens, S. 53. 78. 80 ff. u. passim.) *Fries* läfst die Philosophie für die Wahrheit ihrer Sätze sich zuletzt auf das innerlich Beobachtete berufen, aber nicht, um sie hiedurch zu beweisen, sondern um sie als unerweisliche, unserem Geiste einwohnende Grundsätze darzulegen. (Kritik der Vernunft, 2te Aufl. B. I. Buch 2. 4ter Abschnitt, §. 70. System der Logik, 2te Aufl. §. 69.)

§. 6.

Fassen wir die erkennende Thätigkeit des Geistes näher ins Auge, so zeigt ein Vergleich derselben mit den übrigen geistigen Funktionen,[1] dafs nur im Denken[2] und durch das Denken ein wirkliches Erkennen zu Stande kommt. Es fragt sich daher sogleich, wie der Prozefs des Denkens sich vollzieht. Um diese einfache und bündige Frage dreht sich der grofsartige Kampf der neuern,[3] wenn nicht überhaupt aller Philosophie.

[1] Anschauung, Vorstellung, Einbildung gewähren noch keine Erkenntnifs, sondern lediglich den Stoff zu einer solchen. Sie entbehren des Charakters nothwendiger Allgemeinheit und damit des unterscheidenden Merkmals wirklicher Erkenntnifs.

[2] „Das Denken selbst darf nicht unbestimmt und unerkannt sein, aber die in der Erkenntnifs verbundenen Begriffe dürfen anfangs noch unerkannt sein.“ (*Aloys Mayr:* „Untersuchungen über die wissenschaftliche Methode mit besonderer Anwendung auf die Mathematik.“ Würzburg 1845. S. 85.)

[3] Eine irrige Ansicht von der Bedeutung und dem Zweck der Aristotelischen Logik hatte die nachtheilige Folge, dafs man das Denken als eine ausschliefslich formale Thätigkeit zur Bildung von Begriffen, Urtheilen, Schlüssen ansah und eben daher auch das Wesen des Denkens durch blofse formale Bestimmungen erschöpft zu haben glaubte. So kam es, dafs ziemlich allgemein geschah, was Kant an der Wolf'schen Philosophie aussetzte, nämlich

Digitized by Google

dafs keine Real-, sondern nur Nominal-Definitionen in den wissenschaftlichen Untersuchungen niedergelegt wurden. Eben defshalb verwarf schon der Zeitgenosse Leibnizens, *Gabriel Wagner*, die Logik, wogegen *Leibniz* selbst auch in der bisherigen Logik viel Gutes und Nützliches fand.

§. 7.

Es mufs als ein entschiedenes Verdienst *Kant's* gerühmt werden, den Unterschied zwischen den Formen des Denkens[1] und dem realen Erkennen aufgedeckt zu haben; denn die Bewufstlosigkeit, welche bis zu seiner Zeit über diesen Gegenstand in der Philosophie herrschte, hatte die nachtheilige Wirkung, dafs man sich über die durch das Denken gewonnenen Resultate in den meisten Fällen täuschte, das formale Denken mit der wirklichen Erkenntnifs verwechselnd.

[1] Kant will den Begriff, das Urtheil und den Schlufs allein aus der auf sich bezogenen Thätigkeit des Denkens verstehen, indem er Denken und Gegenstand, wie Materie und Form, von einander trennt. So ist das Denken an sich leer; erfüllt wird es durch den Inhalt der Erfahrung, der von dem Verstand analytisch und synthetisch bearbeitet wird. Aber Kant war ein zu tüchtiger Denker, als dafs er sich mit den der wirklichen Erkenntnifs so eng gesteckten Grenzen zufrieden gegeben hätte. Die „Kritik der praktischen Vernunft“ und vorzüglich die „Kritik der Urtheilskraft“ sollten die in der „Kritik der reinen Vernunft“ aufgegebene Realität des Uebersinnlichen reichlich wieder einbringen.

§. 8.

Aus der Trennung zwischen der Form und dem Inhalt des Denkens und dem dadurch begründeten kritischen Standpunkt ergab sich für Kant zunächst die Forderung, das Denken zu begreifen als die Bewegung einer formalen Thätigkeit, die durch die Einbildungskraft vermittelt wird. Denn die Form des Verstandes und der Inhalt der Erfahrung können nur auf diesem Wege zu einander kommen und ohne die formale Bewegung ist das Erkennen unmöglich. Um nun aber einen idealen, über dem Bereich der sinnlichen Erfahrung stehenden Inhalt für den

Digitized by Google

erkennenden Geist zu gewinnen, sieht sich Kant veranlafst, in dem Willen und der Urtheilskraft[1] zwei besondere Vermögen dem denkenden Verstande an die Seite zu stellen.

[1] Kant's Kritizismus steht und fällt mit der äufserlichen und unorganischen Ansicht, welche in der Seele ein blofses Aggregat selbständiger, ursprünglich neben einander bestehender Vermögen erblickt. „Die Seelenvermögen, heifst es in der Vorrede zu der Kritik der Urtheilskraft, können auf 3 zurückgeführt werden, die sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnifsvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen.“ Das Erkenntnifsvermögen seinerseits spaltet sich in ein unteres und oberes; letzteres bleibt gleichfalls nicht identisch mit sich selbst, sondern zerfällt ohne die Möglichkeit einer genügenden Erklärung in ein Verstandesvermögen, eine Urtheilskraft und ein Vernunftvermögen.

Diese Vielheit der Kant'schen Seelenvermögen war für *Reinhold* die Veranlassung, eine oberste Thätigkeit des Geistes zu statuiren, welche die verschiedenen Seelenvermögen unter sich begreift. Dieselbe sprach er in dem Grundsatz aus: „Im Bewufstsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen. — Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, als die Vermögen der sinnlichen Vorstellung, des Begriffs und der Idee, heifsen Vorstellungsvermögen, und das, was ihnen unter sich gemeinschaftlich ist, das Vorstellungsvermögen überhaupt.“ (Reinhold's Beiträge zur Berichtigung bisher. Mifsverständnisse, S. 286.) — Dem apokryphischen *Hamann* war es ein Greuel, das Ganze des Lebens secirt zu sehen, die Begriffe des Seins, des Glaubens, der Vernunft isolirt behandelt zu finden als Schulbegriffe, da sie ihm lebendige Verhältnisse waren. — *F. H. Jacobi* liefs dem Verstande seine blofs formale Thätigkeit, die Kant demselben anweist, vindicirte dagegen in Widerspruch mit Letzterem dem sinnlichen Bewufstsein eine wirkliche, adäquate Auffassung der Sinnenwelt, ein Wahrnehmen derselben im strengsten Wortverstande, sowie andererseits der Vernunft das unmittelbare Vernehmen der ewigen Ideen.

§. 9.

Die formale Bewegung der Kant'schen Erkenntnifslehre nahm bei *Fichte*[1] den Charakter einer realen Be-

Digitized by Google

wegung an, so jedoch, dafs das Ich in Kraft seiner Thätigkeit von sich ausgehend sich nur auf sich selbst zurückbewegt. Das Sein, das Ich selbst ist nur für das Ich, das Denken somit eine vorstellende Beziehung des Geistes zu sich selbst.

[1] Dem Inhalt nach, meinte Fichte anfangs, sei sein System ganz das Kant'sche, dagegen sein wissenschaftliches Verfahren durchaus unabhängig von Kant's Methode. Der „Grundrifs der gesammten Wissenschaftslehre" bestimmte die verschiedenen Thätigkeiten des Ich in folgender Weise: Der Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt, ist das Vermögen der Einbildungskraft, wogegen der Verstand ein ruhendes, unthätiges Vermögen des Gemüths, der blofse Behälter des durch die Einbildungskraft Hervorgebrachten ist. Die Einbildungskraft produzirt Realität, aber es ist in ihr keine Realität; erst durch die Auffassung und das Begreifen im Verstande wird ihr Produkt etwas Reales. Urtheilskraft ist das freie Vermögen, über schon im Verstande gesetzte Objekte zu reflektiren oder von ihnen zu abstrahiren, und sie nach Maafsgabe dieser Reflexion und Abstraktion mit weiterer Bestimmung im Verstand zu setzen. Da nun aber nichts übrig bleibt, als überhaupt die blofse Regel der Vernunft, zu abstrahiren, das blofse Gesetz einer nicht zu realisirenden Bestimmung, so wird die Vernunft als das absolute Abstraktionsvermögen.

§. 10.

Den allgemeinen Gedanken einer realen Bewegung im Bewufstsein behielt *Schelling* bei; gab demselben jedoch dadurch eine ganz neue Wendung, dafs er die vernünftige Bewegung des Ich als eine die ungetheilte Wirklichkeit umfassende, dem aufser dem Bewufstsein liegenden Gegenstand der Erkenntnifs vollkommen entsprechende begriff. Das von der Vernunft Erkannte ist auch das Wirkliche ganz und gar, so dafs wir recht eigentlich die „Dinge an sich" anschauen. Die Subjektivität und Objektivität ist die allgemeine Form des Seins des Absoluten, und wie das Sein der Natur sich immer höher und intensiver potenzirt,[1] so auch

Digitized by Google

das Sein des Geistes in entsprechenden dynamisch aufsteigenden Verhältnissen. Auch die eigenthümliche Bewegung des Geistes ist sonach eine dynamische.

[1] Im „System des transcendentalen Idealismus“ werden 3 Epochen (Potenzen) des erkennenden Bewufstseins aufgeführt. Die erste reicht von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung; die zweite von dieser bis zur Reflexion, welche die durch den äufsern und innern Sinn zu Stande gekommene Anschauung trennt; die dritte von der Reflexion bis zum Schematismus der Einbildungskraft, die sich in Begriff und Urtheil scheidet. Die oberste, aber nur Wenigen erreichbare Thätigkeit des Geistes ist die intellektuelle Anschauung, bei welcher der Geist sich selbst belauscht in dem geheimnifsvollen Akt des Produzirens.

§. 11.

Wäre man auf dem hier angedeuteten Weg in folgerichtiger Fortbildung weiter gegangen, so hätte eine allseitig genügende Einsicht von dem Wesen der Erkenntnifs der Lohn sein müssen. Denn war es schon ein bedeutender Fortschritt über den blofsen Formalismus des Denkens hinaus, dafs man dasselbe als eine reale Bewegung, als eine wirkliche Thätigkeit auffafste, so mufste es als nicht minder bedeutend und als nothwendige Ergänzung des intellektuellen Denkprozesses erscheinen, dafs das Reale in der denkenden Thätigkeit des Geistes zugleich die objektive Wirklichkeit[1] war.

[1] Wenn es auf diesem Standpunkt möglich wäre, in der Erkenntnifs alles Unwesentliche vom Wesentlichen zu trennen, so gäbe es wahrhaft nur Eine Erkenntnifs. Alle Abstraktionen würden sich auflösen in die unmittelbare, befriedigende Anschauung: das Höchste wäre wieder ein Spiel und eine Lust der Einfalt, das Schwerste leicht, das Unsinnlichste das Sinnlichste, und der Mensch dürfte wieder frei und froh in dem Buche der Natur lesen, dessen Sprache ihm durch die Sprachverwirrung der Abstraktion und der falschen Theorien längst unverständlich geworden. — Sehr schön hat die nothwendige Einheit der Denkthätigkeit und des Gegenstandes der Erkenntnifs *Steffens* („Ueber die Idee der Universitäten.“ Berlin 1809. S. 138) ausgedrückt: „Was wir im Erkennen ergreifen, wird nicht erst durch unser Erkennen; es ist schon da. Alles wahre Er-

Digitized by Google

kennen ist mit dem Dasein eins und die heilige Wahrheit eins mit einer heiligen Welt, in welcher alle Dinge ihr eigenes Sein in dem Ganzen und alle Gemüther ihre ewige Freiheit in der waltenden Nothwendigkeit finden. Diese Welt ist uns nicht fremd; sie wurzelt innerlich in der Seele eines Jeden und nur die Träume der Verhältnisse halten sie fern von uns."

§. 12.

Die nächste Aufgabe war, die dynamische Bewegung Schelling's, als einen fortlaufenden Prozefs,[1] in einem abgeschlossenen Produkt zur Ruhe zu bringen: — das Denken organisch zu gestalten zum Gedanken. Diefs geschah, wenn man die Elemente aufzeigte, aus welchen das Produkt und Ziel des Denkprozesses, der wirkliche Gedanke, besteht, der die Vielheit jener Elemente in sich einheitlich begreift.

[1] So wenig in der Natur durch reine Bewegung etwas Wirkliches zu Stande kommt, eben so wenig auf dem geistigen Gebiet durch reines Denken. Vielmehr ist die Bewegung in der Natur nur dadurch eine wirkliche, dafs sie nach unwandelbaren Grundgesetzen organisirend sich jedesmal in einem einzelnen Produkt abschliefst; und das Denken würde sich niemals mit einem Inhalt erfüllen, wenn es sich nicht zum Gedanken entfaltete und in jedem einzelnen Gedanken dieselbe allgemeine Gesetzmäfsigkeit bethätigte.

§. 13.

Die Alten, der Natur und ihrer Wirksamkeit weit näher stehend als die Neuern, verstanden darum auch die Gesetze ihres Schaffens und mit diesen die eigenthümliche Thätigkeit des Geistes in weit lebendigerer Unmittelbarkeit, als wir, deren Philosophie in einer Zeit und in Zeitvorstellungen wurzelt, die der Natur fast gänzlich entfremdet waren. Die denkende Thätigkeit hatte für Jene nur insofern Bedeutung, als der Inhalt eines concreten Gedankens[1] durch dieselbe gesetzt war.

[1] Diefs ist ganz besonders der Charakter der griechischen Philosophie in ihrer besten Periode. — *Sokrates* dringt mit seiner obersten Forderung der „Selbsterkenntnifs" nicht sowohl auf genaue Prüfung der Denkthätigkeit, als vielmehr auf eine deutliche

Digitized by Google

Einsicht von dem Inhalt des Denkens, auf eine richtige Bestimmung von dem Wesen der Gegenstände. — Im Kratylus (p. 439, C. ff.) und im Sophistes (p. 249, B. f.) läfst *Platon* sich vernehmen, dafs, wenn überhaupt ein Wissen möglich sei, es einen festen und unveränderlichen Gegenstand des Wissens geben müsse, weil ohne einen solchen auch das Wissen selbst sich verändern, mithin aufhören würde, Wissen zu sein. Daher die Nothwendigkeit einer Vielheit von Wesenheiten oder Ideen, weil das Wesen nur als bestimmt und erfüllt gedacht werden kann. Aber freilich ist dieser wesenhafte Gedanke eingehüllt in die verwirrende Materie: „das geistige von den Göttern beim Schaffen den Dingen eingemischte Gold" liegt verborgen in dem sonst werthlosen Erz, bald stärker bald schwächer hervorschimmernd. — *Aristoteles* setzt den Zweck des Denkens in die Ermittelung von dem Wesen und den Gründen der Dinge. Das Sein ist nur als Wesen zu begreifen und das Wesen ist immer ein bestimmtes Subjekt. Jeder Gedanke (λόγος) hat seine eigenthümlichen Theile und eine zusammenfassende Einheit derselben. Das Allgemeine des Gedankens ist immer zugleich das Einzelne als der besondere Maafsbegriff (εἶδος ἐνὸν). Jeder Gedanke ist ein τόδε τί, was *Trendelenburg* (Aristoteles de anima, p. 325) durch: *quod undique definitum est* — übersetzt.

§. 14.

Die von den Griechen vorgezeichnete Richtung verschmähend entwickelte die deutsche Philosophie zwei Systeme, von denen jedes das eine der beiden in der dynamischen Bewegung Schelling's liegenden Momente auf die Spitze extremer Einseitigkeit trieb. Denn da die eigenthümliche Grundbestimmung der Schelling'schen Naturphilosophie lautete, dafs in zeugender Fortbewegung die absolute Wirklichkeit in der Natur wie im Geiste, dort mit vorherrschend realem, hier mit überwiegend idealem Faktor, Gestalt annehme, so konnte man entweder das ideale Moment der Bewegung, oder das durch dieselbe zu Stande kommende reale Produkt einseitig accentuiren. Ersteres that *Hegel*, Letzteres *Herbart*.[1]

[1] So gewifs es ist, dafs auch in der Wissenschaft ein Extrem das andere hervorruft, so merkwürdig bleibt es doch andererseits, dafs zwei Denker, wie die genannten, in einem und demselben Zeit-

Digitized by Google

raum, ohne ernstlich von einander Notiz zu nehmen, die zwei äussersten Pole philosophischer Auffassung einnahmen.

§. 15.

Hegel bog die Spitze der dynamischen Bewegung in einen dialektischen Prozefs[1] um. Die erkennende Thätigkeit und der Inhalt der Erkenntnifs, im Selbstbewufstsein untrennbar in einander verschlungen, sind nur insofern sie sich negiren; und dasselbe Spiel, welches das Denken mit sich selbst spielt, indem es einen überkommenen Begriff immer wieder in sein Gegentheil auflöst, liegt nicht weniger im Wesen der gegenständlichen Welt. Die rastlose Fortentwickelung der Vernunftidee, ohne Ruhepunkt und Resultat,[2] ist daher identisch mit der dialektischen Methode.[3]

[1] Diesen dialektischen Prozefs finden wir bei Hegel in die bündige Erklärung zusammengedrängt: „Das schlechthin mit sich identische Denken erweist sich als die Thätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich *(sibi)* gegenüberzustellen, und in diesem Andern nur bei sich selbst zu sein.“ — Der Denkprozefs zerfällt hiebei in drei wohl zu unterscheidende Momente. Das erste, das verständige Denken oder das Denken als Verstand, ergreift die Bestimmtheit und den Unterschied der einander entgegengesetzten Begriffe, die es als reale Gegensätze in der Trennung festhält. Dieser abstrakte Standpunkt wird überwunden durch das dialektische Moment, das die starre Einseitigkeit der Gegensätze aufhebt, indem jeder in sein eigenes Gegentheil übergeht. „Alles Endliche ist diefs, sich selbst aufzuheben.“ Der abstrakte Begriff schlägt in sein Gegentheil um und hört damit auf, für sich eine partikuläre Geltung zu haben. Bei diesem Punkt wird er von dem spekulativen oder positiv vernünftigen Moment aufgenommen und die einander entgegengesetzten Bestimmungen schliefsen sich zur Einheit zusammen. Auf dem Weg der dialektischen innern Selbstbewegung des Gedankens, auf welchem, fortschreitend aus dem Gegensatz, durch die gegenseitige Negation aus je zwei Begriffen ein höherer und inhaltsreicherer Begriff hervorgeht, als das Ergebnifs und die Einheit des sich Widersprechenden, mufs das System der Begriffe sich gestalten und in einem unaufhaltsamen, reinen, von Aufsen nichts hereinnehmenden Gang sich vollenden. — Das vorausgesetzte „reine

Digitized by Google

Denken", das von allem Wirklichen absieht, verläuft sich zu einem leeren Progrefs ins Unendliche, ohne jemals in einem „wahrhaften Gedanken" sich selbst zu binden. Es ist daher auch höchst bezeichnend für das System Hegel's, dafs in der Logik dieser unendliche Progrefs überall wiederkehrt. So beim Etwas, das ins Unendliche fort ein Anderes wird; bei dem Uebergang von Qualität in Quantum und vom Quantum in Qualität; bei der Zufälligkeit, die als unendliche Möglichkeit begrifflose Unendlichkeit ist; bei der Substanz, als dem unendlichen Uebergehen durch die Unmittelbarkeit ihrer Accidenzen u. s. f.

[2] „Die Erscheinung" — heifst es in der Vorrede zur Phänomenologie — „ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist der bakchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, eben so unmittelbar auflöst, so ist er eben die durchsichtige und einfache Ruhe."

[3] „Für sich zeigt sich die absolute Idee als diefs, dafs die Bestimmtheit nicht die Gestalt eines Inhalts hat, sondern schlechthin als Form, dafs die Idee hienach als die schlechthin allgemeine Idee ist. Somit ist die Idee am Ende nichts, als das Allgemeine der Form des Inhalts — d. h. die Methode." (Hegel, Werke. B. V, S. 327 u. 329.)

§. 16.

Man mufs es dem Verlangen nach einer genügenden Form der Wissenschaft, was dasselbe ist mit methodischer Behandlung, zuschreiben, dafs so Viele in der dialektischen Bewegung des Denkens Entschädigung fanden für den Verlust eines concreten Gedankeninhalts. Denn obwohl in mehreren Punkten von der Lehre des Meisters abweichend, hat die Hegel'sche Schule[1] sich bisher nicht entschliefsen können, Hegel's Theorie des Denkens entweder aufzugeben oder zu vervollständigen.

[1] So lesen wir bei *Gabler* (Lehrbuch der philosophischen Propädeutik, S. 428): „Die Vernunft ist, ist Sein schlechthin, oder vielmehr das allein Anundfürsichseiende und alle Realität; sie ist aber auch die von ihr auf sich selbst gerichtete Bewegung, das, was sie ist, auch für sich zu werden oder ihren Begriff zu verwirklichen. Diese Bewegung ist ihr Denken. —

Digitized by Google

Erdmann (Grundrifs der Logik und Metaphysik. 1843. §. 26): „Nur oder rein denkend wird man sich verhalten, wenn man sich verallgemeinernd thätig verhält, zugleich aber von allem Gegenständlichen abstrahirt, welches das Denken zu einem angewandten machen und nicht rein lassen würde."

Rosenkranz (Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geiste. 1843. S. 330): „Als Negation des Vorstellens ist das Denken gestaltlos. Es ist reine Geistigkeit. Diese geisterhafte Nacktheit, diese farbenlose Einfachheit ist es, welche die Menge von dem Denken, sobald es unvermischt für sich auftritt, fortscheucht."

Indessen fehlt es nicht an Versuchen, die einseitige Dialektik durch sich selbst zu überwinden und auf einen positiven Boden hinüberzuleiten. *C. Weifse* ist von der formalen Wahrheit und der materialen Unwahrheit der Philosophie *Hegel's*, von der gediegenen Trefflichkeit ihrer Methode und der trostlosen Kahlheit ihrer Resultate gleichmäfsig überzeugt; aber indem er die Dialektik beibehält, geräth er in einen um so schneidenderen Widerspruch mit der von ihm postulirten materialen Wahrheit. *J. H. Fichte* (Zeitschr. für Philos. u. spekulat. Theolog. B. I, S. 102. 127) läfst zwar die nothwendigen Formen der Dialektik gelten, fordert jedoch zu ihrer Ergänzung „die Gottoffenbarende Empirie". — *G. Mehring* (Grundzüge der spekulativen Kritik, S. 14) bezeichnet die Bewegung des Subjekts, als solche, oder das reine Denken als den Standpunkt der Philosophie und unterscheidet daran Zweierlei: einmal, dafs es das über jedes Einzelne, auch über jedes Bewufstsein Uebergreifende ist, und sodann, dafs in ihm etwas Zwingendes für jede Individualität ist. Aber, wird ergänzend hinzugefügt (S. 421), „wo reines Denken ist, da ist auch Zusichkommen, Reflexion des Selbsts; wo Selbstdarstellung, da auch sittliche Thätigkeit. Der Begriff der Philosophie ist nicht absolutes Denken oder Wissen, sondern Hingebung, völlige Negation, um durch sie die Immanenz der Position, des positiven Gedankens zu erringen."

§. 17.

In direktem Widerspruch gegen das *perpetuum mobile* der Hegel'schen Dialektik geht *Herbart* von dem bekannten Grundsatz aus: „dafs bei allem Wechsel der Erscheinung die Substanz beharrt"; — fügt demselben jedoch die weitere Bestimmuug bei: „und weder die Qualität, noch die Quantität der Substanz wird von dem Wechsel

Digitized by Google

ergriffen.“ Alle existirenden Qualitäten sind als Substanzen zu betrachten, und zwar als einfache, unmittelbar gegebene. Dieses Reale im Denken ist die Vorstellung:[1] alles Denken besteht in Vorstellungen und deren Verknüpfung. Indem durch das Widersprechen, Hemmen oder Stören der Vorstellungen Bewegung und Bildung in das Gemüth kommt, entsteht das vollkommene Selbstbewufstsein und das reine Denken. Bei dem Durcheinandertreiben der einzelnen Vorstellungen consolidirt sich zuletzt die Summe des Gleichartigen zu dem, was wir Allgemeinbegriff nennen.

[1] Für ein Kind im zartesten Alter giebt es noch gar keine einzelnen Dinge, sondern vielmehr nur ganze Umgebungen. Erst nach und nach treten räumliche Trennungen Dessen ein, was Anfangs als ein Zusammenhängendes wahrgenommen wurde. In dem ersten Chaos der Vorstellungen ist es hauptsächlich die Bewegung einzelner Dinge, wodurch die Umgebung zerreifst und für das Vorstellen eine Mehrheit von Dingen entsteht. Anfangs scheint der Tisch mit dem Fufsboden Eins, wie die Tischplatte mit den Tischfüfsen. Der Tisch aber wird von der Stelle gerückt, während die Platte sich von den Füfsen nicht trennt. Was sich nicht von einander entfernt, das behält im Vorstellen seine ursprüngliche Einheit. Wie nun die Umgebungen allmälig in einzelne Dinge zerlegt werden, so die Dinge wieder in ihre Merkmale u. s. w. Haben sich die einzelnen Dinge erst abgesetzt und von einander getrennt, so bilden sich von ihnen gewisse „Gesammteindrücke“, auch allgemeine Begriffe, Gattungsbegriffe genannt. (*Herbart*, Lehrbuch der Psychologie, S. 194 ff.; ej. Psychologie als Wissenschaft, §. 117 ff. §. 132 ff.)

§. 18.

Das „statische“ und „mechanische“ Verhältnifs der in dem Geiste befindlichen Summe von Vorstellungen, die absolute Einfachheit und Zusammenhangslosigkeit der Realen, ohne alle organische Gliederung und Beziehung, wird neuerdings von den Anhängern[1] *Herbart's* wesentlich gemildert. Der Zweckbegriff wird dazu gebraucht, um die einfachen Wesen unter sich wenigstens in eine äufsere Beziehung und Verbindung zu bringen. — Es ist die

Digitized by Google

Macht der über den individuellen Meinungen stehenden Wahrheit, welche die schroffen Extreme einander näher bringt.

[1] In diesem Sinne hat sich *Drobisch* wiederholt vernehmen lassen. Das einfache Wesen ist das „absolute Prius", der unbedingte Grund, wovon die Beziehungen abhängig sind, ohne selbst wieder umgekehrt von diesen Beziehungen abhängig zu sein. Sind die Qualitäten als Seiendes beziehungslos, so müssen sie dagegen als Realgründe der Erscheinungen Beziehungen zu einander haben, für einander sein. (Fichte's Zeitschr. etc. B. XIV. Heft 1. S. 84. 92.) In seiner „Empirischen Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode" hat Drobisch den mechanischen Calcul Herbart's bedeutend gemildert, und in seinen „Grundlehren der Religionsphilosophie" wird ausdrücklich die moralisch-teleologische Begründung des Glaubens an eine Vorsehung, an einen nach weisen Zwecken verfahrenden Urheber versucht, wobei der Verf. übrigens die Ansicht seines Meisters nur tiefer begründete und weiter ausführte. Noch einen Schritt weiter ist *Lotze* gegangen, der nach *Aristoteles* Vorgang als die Hauptaufgabe des Denkens betrachtet, die Gründe der Dinge aufzusuchen. Der Geist, der in der Form des Urtheils sich der Verbindung der ihm allerdings mechanisch herbeigeschafften Vorstellungen bewufst wird, wird sich ihrer nicht als einer psychologischen, nicht als einer blofs faktischen Verknüpfung bewufst, sondern kritisch führt er sie sogleich auf diejenigen Gründe zurück, die für ihn in dem Gebiete des Realen die Möglichkeit einer solchen Verknüpfung rechtfertigen und bedingen, auf die Art der Inhärenz, die wandelbaren Prädikaten an ihrem Subjekt zukommt und bei aller Verknüpfung doch das Zusammenfallen in eine indifferente Identität verhindert. (Lotze, Logik, S. 18 f.)

§. 19.

Eine liebevolle und unbefangene Beschäftigung mit der Natur und ihrer Produktionsweise leitete die Betrachtung auf die organische Eigenthümlichkeit des Gedankens. Das Denken ist eben so wenig blofse Bewegung, als in sich beharrende Wesenheit. Vielmehr begrenzt es sich in seiner Thätigkeit jedesmal zu einem in sich gegliederten Gedankenbilde. So fafste *Göthe* die Frage und bewies da-

Digitized by Google

durch, wie vortheilhaft es ist, wenn die Probleme der Wissenschaft mit plastischem[1] Sinn behandelt werden.

[1] „Man sieht deutlich ein, was es heifsen wolle, dafs Dichter und alle eigentlichen Künstler geboren sein müssen. Es mufs nämlich ihre innere produktive Kraft jene Nachbilder, die im Organe, in der Erinnerung der Einbildungskraft zurückgebliebenen Idole freiwillig ohne Vorsatz und Wollen lebendig hervorthun, sie müssen sich entfalten, wachsen, sich ausdehnen, zusammenziehen, um aus flüchtigen Schemen wahrhaft gegenständliche Bilder zu werden. Wie besonders die Alten mit diesen Idolen begabt gewesen sein müssen, läfst sich aus *Demokrit*'s Lehre von den Idolen schliefsen. Er kann nur aus der eigenen lebendigen Erfahrung seiner Phantasie darauf gekommen sein. — Je gröfser das Talent, je entschiedener bildet sich gleich Anfangs das zu produzirende Bild. Man sehe Zeichnungen von *Raphael* und *Michael Angelo*, wo auf der Stelle ein strenger Umrifs Das, was dargestellt werden soll, vom Grunde loslöst und körperlich einfafst. Dagegen werden spätere, obgleich treffliche Künstler auf einer Art von Tasten ertappt; es ist öfter, als wenn sie erst durch leichte, aber gleichgültige Züge aufs Papier ein Element erschaffen wollen, woraus nachher Kopf und Haar, Gestalt und Gewand und was sonst noch wie aus dem Ei das Hühnchen sich bilden soll." (Zur Morphologie, B. II. Heft 2. S. 114.)

Es ist nicht schwer, aus diesen Andeutungen über das künstlerische Produziren einen Schlufs zu machen auf die Vorstellung, welche der grofse Dichter von der denkenden Thätigkeit des Geistes sich gebildet hatte. Er konnte das Denken nur verstehen als eine organisirende That des Geistes, wobei er die organische Thätigkeit der Vernunft und das organische Produkt dem Verstande beilegte. „Die Vernunft ist auf das Werdende, der Verstand auf das Gewordene angewiesen. Jene bekümmert sich nicht wozu? dieser fragt nicht woher? Sie erfreut sich am Entwickeln; er wünscht Alles festzuhalten, damit er es nutzen könne. Was ist das Allgemeine? der einzelne Fall. Was ist das Besondere? Millionen Fälle." (Göthe, „Zur Naturwissenschaft".) Damit erledigt sich der von *Danzel* gewagte Versuch, aus Göthe einen vollständigen Spinozisten zu machen, nachdem längere Zeit hindurch, unter *Göschel*'s Vorgang und gewissermafsen gerechtfertigt durch die warme Bewunderung, die Hegel für Göthe überall beurkundete, die Meinung sich geltend gemacht hatte, es finde zwischen diesen Beiden eine auffallende Geistesverwandtschaft Statt. Wohl

Digitized by Google

mit gröfserem Recht hat *Gustav Müller* (das Princip und die Methode des Aristoteles, Th. I. S. 89. Anm. c.) die Aehnlichkeit zwischen dem Dichter *Göthe* und dem Denker *Aristoteles* hervorgehoben, was freilich mit der eben genannten Parallele auf dasselbe hinausläuft, wenn man mit *Zeller* (die Philosophie der Griechen, Thl. 2. S. 263) Hegel als den an spekulativem Gehalt und Gedankentiefe dem Aristoteles unter den griechischen Denkern am nächsten verwandten rühmt. Höchst bezeichnend für die Stellung, welche Göthe der Philosophie gegenüber einnahm, ist eine Aeufserung in dem Briefe an *Sömmerring*, d. d. 28. August 1796, worin er dem berühmten Anatomen über den Titel und die Methode seiner Schrift „über das Organ der Seele" Ausstellungen macht. Es heifst daselbst: „Ueberhaupt haben Sie Ihrer Sache keinen Vortheil gebracht, dafs Sie die Philosophen mit ins Spiel gemischt haben; diese Classe versteht, vielleicht mehr als jemals, ihr Handwerk, und treibt es, mit Recht, abgeschnitten, streng und unerbittlich fort; warum sollten wir Empiriker und Realisten nicht auch unsern Kreis kennen und unsern Vortheil verstehn? für uns bleiben und wirken, höchstens jenen Herrn manchmal in die Schule horchen, wenn sie die Gemüthskräfte kritisiren, mit denen wir die Gegenstände zu ergreifen genöthigt sind?" (S. T. von Sömmerring's Leben und Verkehr mit seinen Zeitgenossen. Von R. Wagner. Abthl. 1. S. 20; oder B. I. der neuen Originalausgabe: S. T. von Sömmerring vom Baue des menschlichen Körpers.)

§. 20.

Angeweht von dem frischen Geiste hellenischer Philosophie und befruchtet von Fichte-Schelling'schen Ideen entwarf *Schleiermacher* seine Theorie des Wissens. Das Wissen kann nur als das Mittlere von Denken und Wahrnehmen vorhanden sein, so zwar, dafs die Vernunftthätigkeit den Quell der Einheit und der Vielheit, dagegen die organische Thätigkeit den Quell der Mannigfaltigkeit enthält. Denn die Manigfaltigkeit ohne Einheit und ohne Vielheit ist unbestimmt, die bestimmende Einheit und Vielheit ohne Manigfaltigkeit dagegen leer. Das Wissen ist insofern bedingt durch die Beziehung des Denkens auf die Gesammtheit des Seins und des Seins auf die Gesammtheit des Denkens, die Eines und dasselbe[1] sind,

Digitized by Google

jedoch jedes auf andere Weise. Seinem Princip nach strebt das Wissen in ein Ganzes befafst zu werden, und es giebt objektiv nur den Unterschied zwischen Dem, welches mehr, und Dem, welches weniger damit befafst ist.

[1] „Denken bezieht sich immer auf Sein.' Betrachten wir nun die ersten Regungen des Denkens, so ist, wie unvollkommen auch das Denken ist als Position, eben so unvollkommen auch das Sein gesetzt. Dem Kinde ist das Sein nur gegeben als ein Chaos, geschieden und wieder nicht geschieden, verbunden und wieder nicht. Stellen wir uns aber das Denken vor in seiner höchsten Entwickelung, so mufs ihm auch das Sein als eine vollständig organisirte Totalität gegeben sein, worin auch die letzte Spur des Chaotischen verschwunden. Halten wir beide Endpunkte an einander, so bekommen wir die Formel: die gröfsere oder geringere Vollkommenheit läfst sich an dem Grade messen, in welchem alles Einzelne in die Idee der Totalität aufgenommen ist und Eines auf das Andere bezogen wird. Im Denken des Kindes ist die Idee der Totalität nicht, aber auch nichts Einzelnes, und das ist der unvollkommenste Zustand des Denkens. Bald aber entwickelt sich die Idee der Welt und das Streben, alles Einzelne da hinein zu setzen. Das ist aber auch noch nicht das höchste Erkennen, dafs man auf unbestimmte Weise das Einzelne auf die Totalität bezieht, sondern es ist erst da, wenn jedem Einzelnen sein Ort in der Totalität gegeben und die Totalität in jedem Einzelnen mitgesetzt ist und angeschaut wird." (Dialektik, S. 28.) In Uebereinstimmung damit fordert Schleiermacher (Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn) von dem Lehrer, dafs er Alles, was er sagt, vor den Zuhörern entstehen lasse, sein eigenes Erkennen, die That selbst reproduzire, damit sie beständig nicht etwa nur Kenntnisse sammeln, sondern die Thätigkeit der Vernunft im Hervorbringen der Erkenntnifs anschauen und anschauend nachbilden.

Wir vernehmen Anklänge der Schleiermacher'schen „Dialektik", wenn *Branifs* (Metaphysik, S. 89) das Denken, oder das Vorstellen der Vorstellung, in das Wissen hinüberleitet, dadurch dafs die blofs logisch wahren Begriffe durch den beharrenden Inhalt des wechselnden Sinnlichen sich ergänzen und das Ich statt der möglichen Verbindung der Begriffe das Gesetz ihrer wirklichen Verbindung in den Gegenständen selbst aufsucht; oder wenn *Vorländer* (Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele) das Erkennen definirt als ein Begreifen des Einzelnen im Ganzen.

Digitized by Google

§. 21.

Die Schleiermacher'sche Erkenntnifslehre ist, bei aller Trefflichkeit, mit der an frühere Systeme erinnernden Einseitigkeit behaftet, dafs das Wissen, zwischen zwei entgegengesetzte Endpunkte gestellt, zwischen der Vernunftthätigkeit und organischen Thätigkeit vermittelnd, immer nur beziehungs- und annäherungsweise das „Ineinander von Idealem und Realem, von Vernunft und von Natur" an sich darstellt. Man vermifst an ihm diejenigen festen Gesetze und unwandelbaren Bestimmungen, die nicht blofs dem Wissen überhaupt, sondern jedem besondern Wissen, jedem einzelnen Gedanken, als dem Resultat der wissenden Bewegung, zu Grunde liegen. Und nicht einmal die beiden Grenzpunkte, innerhalb derer das Wissen sich bewegt, haben den Werth und die Bedeutung einer positiven, durch innere Gesetzmäfsigkeit verwirklichten Einheit, sondern bilden blofs Verhältnifsbegriffe[1] für das Wissen.

[1] Gott ist lediglich der höchste Verhältnifsbegriff für die Vernunftthätigkeit des Denkens, wie Materie der höchste Verhältnifsbegriff für die organische Thätigkeit der Wahrnehmung. Gott ist der Repräsentant der Totalität unserer intellektuellen Thätigkeit, abgesehen von Allem, was durch die organische Funktion entsteht. Die Materie dagegen ist der Repräsentant unserer organischen Funktionen, abgesehen von Allem, was durch die intellektuelle Thätigkeit entsteht. Die Idee der Gottheit ist auf dieser Seite Dasjenige, was nicht mehr gewufst werden kann, jedoch immer vorausgesetzt werden mufs, als die Idendität von Denken und von Sein. Umgekehrt ist die Materie Dasjenige, was nach unten weder gewufst, noch vorausgesetzt werden kann, weil sie die Verneinung sowohl des Denkens, als des Seins ist (Dialektik, S. 111—121). Es verhält sich damit, wie mit den Kant'schen Vernunftideen, die zwar eine „regulative", aber keine „constitutive" Bedeutung haben.

§. 22.

Ohne dafs die näheren Beweise dafür beigebracht werden, wird es Jedem einleuchten, dafs ein wirkliches Erkennen nur dann zu Stande kommt, wenn das Den-

Digitized by Google

ken die manigfaltige Vielheit der äufsern und innern Erfahrung auf die Einheit der Vernunftidee[1] bezieht. Von Dem, was in der Anschauung als äufsere, in der Vorstellung als innere Erfahrung gegeben ist, abstrahirt der denkende Geist, insofern er das Unwesentliche, Zufällige, Veränderliche davon absondert, und reflektirt auf das allgemeine Wesen des erfahrungsmäfsigen Inhalts. Dieses Was, oder diese Wesensbestimmung[2] ist der allgemeine Gedanke, als das jedesmalige Ergebnifs der denkenden Bewegung oder des Denkprozesses. Erkennen ist nur da möglich, wo ein in sich beschlossener Gedankeninhalt, in Folge abstrahirender und reflektirender Geistesthätigkeit, vom Bewufstsein festgehalten wird.

[1] Die Einheit der Vernunftidee ist eine unabweisbare Forderung allen und jeden Denkens, darum weil nur Allgemeines gedacht werden kann. Denn wie das Denken des Allgemeinen die manigfaltige Vielheit der Erfahrung zur Voraussetzung hat, so weist jedes Allgemeine auf eine höchste Allgemeinheit, d. h. auf die Einheit alles Allgemeinen hin. Man kann kein Allgemeines denken ohne die Idee der Einheit. Daraus folgt jedoch nicht, dafs nur die Einheit der Vernunftidee wahrhafte Allgemeinheit enthält. Durch jeden wirklichen Akt des Denkens wird ein Allgemeines im Bewufstsein erzeugt; indessen lediglich dadurch, dafs der denkende Geist die Idee einer Alles in sich befassenden Einheit als das oberste Gesetz und zugleich als das letzte Ziel alles Denkens erkennt. Um ein Allgemeines zu denken, bedarf es der Idee der einheitlichen Allgemeinheit.

[2] In seiner Polemik gegen die Sophisten hat *Aristoteles* besonders nachdrücklich auf das Was in den Gedanken und der Rede hingewiesen. (Metaphys. IV, 3 ff.) Nicht ein Bestimmtes bezeichnen, sagt er, heifst nichts bezeichnen, da man nichts denken kann, wenn man nicht Eins denkt. Die Wesenheit bezeichnen, heifst zugeben, das Ding habe kein anderes Sein. Kann man auf gleiche Weise Jedes bejaen und verneinen, so wird nichts von dem Andern verschieden sein. Mit einem Menschen, der diefs thut, könnte man

Digitized by Google

nichts erwägen: denn er sagt nichts, da er weder so, noch nicht so redet, sondern so und nicht so.

§. 23.

So gefafst ist der Gedanke einfache Identität mit sich selbst: er ist nichts und kann nichts Anderes sein, als was er ist. Aber diese einfache Wesenseinheit zeigt sich vorerst nur als ein unbestimmt Allgemeines, und die Reflexion, wodurch dasselbe erzeugt wird, setzt weiter nichts, als ein allgemeines Was, das den festen, wandellosen Kern des durch die Erfahrung gebotenen Gegenständlichen ausmacht. Die Befriedigung, die der Geist auf dem Wege des Erkennens durch den Besitz des allgemeinen Gedankens erreicht zu haben glaubte, löst sich in sich selbst auf bei näherer Betrachtung der gewonnenen Erkenntnifs. Diese erscheint noch ohne allen bestimmten Inhalt.[1] So setzt sich der Geist von neuem in Thätigkeit, ergreift vom Mittelpunkte des Gedankens aus diesen in seiner besondern Eigenthümlichkeit und findet ihn durch sich selbst begrenzt und bestimmt. Einfach ist der Gedanke blofs nach seiner Wesenseinheit: vielfach dagegen nach den Unterschieden seines durch sich selbst begrenzten Inhalts.[2]

[1] Der Gedanke als allgemeines Was ist an sich nichts weiter als die Form eines noch unbestimmten Etwas, welches darum auch den Namen eines wirklichen Inhalts nicht verdient. *Kant*, um den Geist von leeren Begriffen zu befreien, nahm zu dem eigenthümlichen Auskunftsmittel seine Zuflucht, dafs er zwischen dem concreten Inhalt der Sinnlichkeit und den subjektiven Formen des Verstandes ein Mittleres statuirte. Die Einbildungskraft verbindet die Reiche des Sensualismus und Intellektualismus, indem sie den Schematismus hervorbringt, der das Sinnliche in Abstraktes, das Abstrakte in Sinnliches verwandelt. Das Schema individualisirt den Begriff. Der Triangel z. B. ist in concreto, als einzelner, ein recht-, spitz- und stumpfwinkeliger; aber das Schema des Triangels ist ohne solche Bestimmtheit, und doch kein reiner, völlig anschauungsloser Begriff. — Uebrigens hatte schon *Aristoteles* (de anima, III, 8. de sensu, c. 1) gelehrt, jeder Gedanke müsse von

Digitized by Google

einem Schema oder Denkbild (φάντασμα) begleitet sein, das sich zu ihm eben so verhalte, wie die mathematische Zeichnung zu dem, was an ihr demonstrirt wird.

[2] Der Inhalt wird jedoch in dem Gedanken nicht hinterher erzeugt, in denselben hineingelegt; er ist da, so wie der Gedanke im Bewufstsein entsteht. Aber für den erkennenden Geist bleibt vorerst noch die allgemeine Form des Gedankens Gegenstand der Erkenntnifs, weil der Inhalt nur als unbestimmte Allgemeinheit sich darstellt und insofern von dem Geiste auch nicht als wirklicher Gedankeninhalt ergriffen werden kann. Wendet sich die erkennende Thätigkeit ab von der Form des Gedankens und dringt in dessen Mittelpunkt ein, so offenbart sich der Gedanke in seiner dunkeln Allgemeinheit durchleuchtet, als die einheitliche Form einer in sich gegliederten Vielheit von Bestimmungen. So tragen und bedingen denkende Bewegung und das Erzeugnifs derselben, der Gedanke, sich gegenseitig. Erhellt von dem Lichte des Geistes enthüllt sich die verborgene Wahrheit als vielheitliches Ganzes.

§. 24.

Durch die Selbstbegrenzung fallen der Gedanke, d. h. die Form einheitlicher Allgemeinheit, und sein Inhalt, oder die Vielheit der in demselben enthaltenen Bestimmungen, aus einander: der Gedanke ist ein Anderes und sein Inhalt ein Anderes. So zeigt sich die Erkenntnifs abermals als ein Unfertiges, Unvollkommenes, weil in sich Gespaltenes. Form und Inhalt, obwohl mit einander, stehen in keinem innern und darum nothwendigen Zusammenhang. Der Gedanke kann diesen bestimmten Inhalt haben, aber auch einen andern; es kann zu seinem Bestande Dieses oder Jenes hinzukommen, aber auch wegbleiben. Soll eine wesentliche und nothwendige Einheit von Form und Inhalt zu Stande kommen, so ist diefs nur dadurch möglich, dafs der Gedanke als der Grund[1] seines Inhalts begriffen wird. In seinem Inhalt bezieht sich der Gedanke nur auf sich selbst, sein Haben ist die Folge seines Seins.

[1] *Aristoteles* (Anal. post. II, 1) bemerkt: wenn wir begriffen haben, dafs (ὅτι) Etwas ist, fragen wir, warum (διότι) es ist.

Digitized by Google

„Das Wissen des Daseins führt zum Wissen des Grundes, des ὅτι zum διότι; aber wiederum rückwärts liegt in der Nothwendigkeit des begründenden Begriffs die Wirklichkeit des begründeten Dings.“ (Trendelenburg, im Rheinischen Museum. 1828. II, 4. S. 474. coll. Rassow, Arist. de notionis definitione doctrina, p. 14 ff.) Die höchste Aufgabe der Erkenntnifs ist es, das Warum und Woher eines Dinges zu ergründen.

§. 25.

Ist der Gedanke selbst der Grund oder die Grundursache der in ihm liegenden Bestimmungen, so folgt das, was er enthält, mit Nothwendigkeit[1] aus seinem Wesen. Die Wirklichkeit, die aus der Möglichkeit des Grundes hervorgeht, kann keine zufällige sein: nach ihrem ganzen Umfang und in der Besonderheit aller ihrer Gliedtheile[2] mufs sie dem ursächlichen, begründenden Princip entsprechen.

[1] Wenn wir den Grund von Etwas erforscht haben, so wissen wir zugleich, dafs es so sein müsse. (Arist. Anal. post. I, 2.)

[2] Die Täuschung in den Sinnenwahrnehmungen entsteht dadurch, dafs der wahrgenommene Gegenstand nur in einzelnen Merkmalen, wenn nicht ohne alle seine (wirklichen) Merkmale, vor das Bewufstsein tritt. Der denkende Geist irrt sich, sobald der Gedanke nicht in der Gesammtheit seiner Bestimmungen und insofern nicht als der Grund seines Inhalts gedacht wird. Die Wechselbeziehung zwischen Grund und Inhalt des Gedankens ist der Gipfel der denkenden Thätigkeit; in der Ermittelung dieser Wechselbeziehung offenbart sich die Wahrheit.

§. 26.

So hat auf der Unterlage kritischer Erörterung der Begriff des Erkennens sich abgeschlossen in der allgemeinen Form und dem bestimmten Inhalt nothwendiger Erkenntnifs. Das Denken mit seiner fortlaufenden Bewegung ist zur Ruhe gekommen durch den Besitz des Gedankens, in dessen beschaulicher Betrachtung es sein Genüge findet. Solche Befriedigung hat ihren Grund in der organischen[1] Natur des Gedankens, d. h. in der nothwendigen, durch den Gedanken selbst gesetzten Ein-

Digitized by Google

heit von Form und Inhalt. Die wahre Erkenntnifs wird daher auch überall eine organische sein, und wo sie es nicht ist, da hat das Denken, seine eigenthümliche Natur verleugnend, die ihm vorgezeichnete Bahn verlassen, ist dem wechselnden und zufälligen Spiel der Einbildung anheimgefallen.

[1] Freilich sind die Ansichten über den Begriff des Organischen in der Natur eben so getheilt, wie über den Begriff des Denkens. Die neuere Naturphilosophie sucht das Organische ausschliefslich in der Bewegung. *Oken* (Naturphilosophie; 3te Aufl. S. 27) definirt Gott als eine rotirende Kugel und die Welt als einen rotirenden Gott. Und *Carus* spricht es aus (Physiologie, B. I, S. 21), es gebe nur ein Leben: jenes ewige Sein, für welches der Ausdruck „Aether" am zweckmäfsigsten erscheine, sei das ins Unendliche bestimmbare Substrat alles Organischen. Durch unendliche Differenzirung bethätigt sich die Idee an demselben. Demgemäfs wäre das Substrat der organisch abgestorbenen Gebilde immerfort bildungsfähig und zu jeder Umbildung bereit. Bei *Burdach* findet sich statt der Idee und des Aethers eine natura naturans — eine schöpferische Weltseele —, durch welche die natura naturata, der Inbegriff alles Daseins, gesetzt ist. Nach dieser Theorie käme es nur auf die organisirende, lebenschaffende Thätigkeit an; nicht aber, oder doch nur beziehungsweise wäre das Resultat und Produkt der organisirenden Bewegung in Betracht zu ziehen. — Obwohl nicht ganz freizusprechen von der Einseitigkeit, welche das Lebendige blofs als werdend und nicht auch als geworden begreift, hat *Göthe* bei der Naturbetrachtung neben der allgemeinen Gesetzmäfsigkeit des Werdens stets auch die festen und charakteristischen Merkmale, den typischen Umrifs des Naturgebildes an sich ins Auge gefafst. Nirgends betrat er den schlüpfrigen Pfad der Construktion aus allgemeinen Begriffen, sondern prüfte umsichtig den gewaltigen Strom des Universallebens, von dem sich sein Dichtergemüth überall umrauscht fand. Daher will er für das aus dem Lateinischen entlehnte Wort „Natur" das sinnvolle Particip „das Werdende" gesetzt sehen; er sagt von der Natur, in dem mit ihrem Namen überschriebenen Aufsatz vom Jahre 1780, sie scheine Alles auf Individualität angelegt zu haben, und mache sich nichts aus Individuen; sie habe Alles isolirt, um Alles zusammenzuziehen. Und in den „morphologischen Heften" liest man: „Der Deutsche hat für den Complex des Daseins eines wirklichen Wesens das Wort „Gestalt". Er abs-

Digitized by Google

trahirt bei diesem Ausdrucke von dem Beweglichen; er nimmt an, dafs ein Zusammengehöriges festgestellt, abgeschlossen und in seinem Charakter fixirt sei. Betrachten wir aber alle Gestalten, besonders die organischen, so finden wir, dafs nirgend ein Bestehendes, nirgend ein Ruhendes, ein Abgeschlossenes vorkommt, sondern dafs vielmehr Alles in einer steten Bewegung schwanke. Daher unsere Sprache das Wort „Bildung" sowohl von dem Hervorgebrachten, als von dem Hervorgebrachtwerdenden gehörig genug zu gebrauchen pflegt."

Damit hört jedoch das organische Gebilde nicht auf, nach unwandelbaren Gesetzen sich zu entwickeln und in Folge dieser Gesetzmäfsigkeit durch alle Stadien seiner Entwickelung der lebendige Ausdruck nothwendiger Bestimmungen zu sein. Mit der Oben gegebenen Erklärung des Organischen stimmt darum auch mehr als die neuere Naturphilosophie die ältere Lehre *Ernst Stahl's*, wonach die Seele, im eigentlichen Sinne, sich ihren Leib bildet „Die Seele, bemerkt ein dieselbe Ansicht theilender Naturforscher *(Kürschner*, Grundrifs der allgem. Physiologie, S. 172 u. 177*)*, ist das Princip" —, wir würden sagen: der Grund —, „durch welches die Organisation ihr Leben hat. Sie beherrscht die chemischen Veränderungen in dem Keime so, dafs nicht blofs Faserstoff-, Keim- und Eiweifsmassen entstehen, sondern auch Organe, denen die Substanzen zum Grunde liegen, mit dem feinsten Baue in der bestimmten Ordnung nach einander auftreten und nach unwandelbaren Gesetzen mit einander verbunden werden." Richtig hat *Sobernheim* (Elemente der allgem. Physiologie, S. 200) den Inhalt des organischen Grundgesetzes so ausgedrückt: „Wie das Ganze sein Leben in sich hat, so hat es auch den Einzelnen gegeben, ihr Leben in sich zu haben." Zurückführen läfst sich das Gesetz des Organischen auf das *Leibniz*'sche Princip der Individuation.

§. 27.

Wie nun aber die denkende Thätigkeit unausgesetzt darauf gerichtet sein mufs, den Gedanken, als den allein genügenden Ausdruck der Erkenntnifs, zu erzeugen, eben so liegt es in der Natur des Gedankens, sofern er der Grund aller in seinem Wesen enthaltenen Bestimmungen ist, die Begründung seines Grundes in andern Gedanken zu suchen. Ein Grund weist immer auf den andern hin und die eigentliche Begründung

Digitized by Google

ist stets ein geschlossenes Ganzes oder System einzelner Gründe. Der Gedanke für sich, als die sich selbst begründende Erkenntnifs, hört sogleich auf organisch und damit wirkliche Erkenntnifs zu sein, sobald er einzeln festgehalten wird.[1] Ist er durch die erkennende Thätigkeit geworden, so bedarf es zu seinem organischen Leben, d. h. zur Begründung wirklicher Erkenntnifs, einer Summe oder eines Systems von Gedanken, die sich gegenseitig unterstützen, tragen, begründen.[2]

[1] Es verhält sich damit ungefähr wie mit dem Leben der Natur, nach der Ansicht *Schelling*'s. Ihm ist die Natur selbst ein unendlicher Organismus, und da sie ihr eigenes Wesen immer vollständiger zu entfalten sucht, so strebt sie eben darum auch im Einzelnen relative Ganzheiten darzustellen, wie sie andererseits alle diese Ganzheiten wieder als Theilganze in dem einen grofsen Organismus verschlingt. Sobald das Produziren in der Natur zum fertigen, neutralisirten Produkt gekommen ist, ist auch das caput mortuum fertig. Die unorganische Natur als solche existirt gar nicht: was wir unorganisch nennen, ist nur das, was nicht organisch hat werden können, das Residuum der organischen Metamorphose.

[2] So wirkt nach *Ennemoser* (der Magnetismus im Verhältnifs zur Natur und Religion, S. 285 ff.) ein jedes Naturwesen vermöge der eigenen Bewegung und des selbständigen Lebens auf Andere hinaus, d. h. positiv, und wird hinwiederum vermöge der Bewegung und des Lebens Anderer in seinen eigenen bedingt und beschränkt, worin das negative Verhalten besteht. — In der Logik setzt die Definition eine gröfsere oder geringere Anzahl von Urtheilen voraus, und der begründende Mittelbegriff (terminus medius) des Schlusses fordert zu seiner eigenen Begründung gleichfalls andere Urtheile und andere Schlüsse.

§. 28.

So ist nicht blofs das Denken organisirende Thätigkeit und der Gedanke Organismus: der erkennende Geist selbst mufs als eine Organisation begriffen werden, die, getragen und fortwährend genährt und befruchtet von den niedern Funktionen des Bewufstseins, sich in ihrem Umfang immer weiter und in ihrem Inhalt immer vollständiger gliedert.[1] Das Verhältnifs zwischen der er-

Digitized by Google

kennenden Thätigkeit und dem Inhalt der Erkenntnifs ist dabei ein wechselseitiges: beide erregen und beleuchten einander. Thätig im Denken, um Gedanken zu erzeugen, und vom Gedanken aus und durch den Inhalt desselben zu erneuerter Denkthätigkeit angeregt, ist der Geist (νοῦς) das vernünftige Leben in der untrennbaren Einheit des (subjektiven) Denkens und des (objektiven) Gedankens, des (subjektiven) Erkennens und der (objektiven) Erkenntnifs.

[1] Je mehr sich der Umfang unserer Erkenntnifs erweitert, desto vollständiger, abgerundeter entfaltet sich der einzelne Gedanke, und umgekehrt. Was beim Denken in die Weite geht, geht zugleich in die Tiefe: ein Satz, der sich gleichfalls umkehren läfst.

§. 29.

Der Möglichkeit nach befafst das menschliche Denken Alles in sich, was überhaupt gedacht werden kann. Es ist die Potenz alles Denkbaren.[1] Da es sich jedoch, wie alles Organische, successiv entwickelt und den Stoff zu den Gedanken nicht schlechthin in sich selbst hat, so wird es in der Wirklichkeit niemals alle Gedanken in sich begreifen, somit stets ein mehr oder weniger unvollkommenes System von Gedanken bleiben. Dagegen verfährt der denkende Geist so, als ob er der Inbegriff aller Gedanken sei oder doch werden könne. Er läfst nichts gelten, was ihm absolut fremd, durch sein Denken niemals erreichbar wäre. Seine Voraussetzung ist jetzt nicht mehr blofs die hypothetisch angenommene Idee der Einheit alles Wissens, sondern die wirkliche Totalität aller Wahrheit, in deren Besitz er nach und nach zu kommen trachtet. Je eifriger er nun in diesem Streben ist, desto dringender wirft sich ihm die Frage auf: ob dem von ihm angestrebten Gedankensystem aufser dem Denken gleichfalls eine geschlossene Totalität realer Wesen entspreche?

[1] Nach *Aristoteles* giebt es im göttlichen Denken keine Möglich-

Digitized by Google

keit, sondern blofs Wirklichkeit; dasselbe ist schlechthin vollendete Thätigkeit, ewiges Leben und der Urquell alles Lebens. (*Ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ.* Metaph. XII, 7. coll. de cöel. II, 3.) Dasselbe kann nur das Beste zum Inhalt haben und dieses ist nur es selbst und daher das göttliche Denken das Denken des Denkens. (*Αὐτὸν νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.* Metaph. XII, 9.) Die menschliche Vernunft, theilnehmend an dem schöpferischen Gedanken des göttlichen Denkens, ist gleichfalls ewig und unvergänglich. Die Seele, die an sich der Möglichkeit nach alle Dinge ist, ist es in Wirklichkeit nur, wenn sie denkt. Aber die menschliche Vernunft selbst, obwohl ihrem allgemeinen Wesen nach dasselbe mit der göttlichen Vernunft, ist gleichwohl an das Gesetz endlicher Entwickelung gebunden: was sie zufolge ihres Begriffs ursprünglich sein sollte, das wird sie in der Wirklichkeit, in dem Fortgang vom unvollkommenen zum vollkommenen Sein, nur nach und nach und theilweise.

§. 30.

Ueber diese Frage steht die Entscheidung nicht derjenigen Untersuchung zu, die den Begriff der Erkenntnifs für sich zum Gegenstand hat. Die Natur des Erkennens selbst durchbricht somit ihre eigenen Schranken und fordert eine Wissenschaft, welche sich nicht mit dem Erkennen, sondern mit dem allgemeineren Begriff des Seins beschäftigt.

Digitized by Google

Zweite Abtheilung.

Die Grundwissenschaft.

Erstes Kapitel.

Definition der Grundwissenschaft.

§. 31.

Durch die innere Gesetzmäfsigkeit des Erkennens findet sich der Forschungstrieb[1] veranlafst, die Principien zu prüfen,[2] auf welchen die aufser dem Denken existirende Wirklichkeit beruht. Worauf bezieht sich die Thätigkeit des Denkens? Auf die Totalität alles Wirklichen. Als wirklich aber erscheint dem Bewufstsein, neben der Selbstgewifsheit, deren es sich im Denken versichert, die erscheinende Welt, somit überhaupt die Summe äufserer und innerer Erfahrung,[3] deren es theilhaftig ist.

[1] *Platon* nennt den Trieb, das Streben nach Wahrheit Eros, das Verlangen der endlichen Natur, in der Anschauung des Schönen, im Besitz des Ewigen, Geistigen, Göttlichen ihre Befriedigung zu finden.

[2] Ohne Kritik keine Philosophie: nur durch Prüfung ergründet man die Wahrheit. In diesem Satze liegt die unberechenbare Bedeutung *Kant's* nicht blofs für die Entwickelung der neuern Philosophie, sondern für die Philosophie überhaupt, sofern selbst die dem Kritizismus vorangegangenen Systeme allein auf kritischem Wege, somit von den Kant'schen Principien beleuchtet, nach ihrem wahren Werth bemessen werden können.

[3] Unter die Voraussetzungen der Philosophie gehört daher nicht allein die richtige Einsicht in das Wesen des erkennenden Geistes, sondern zugleich auch alles Das, was an das Bewufstsein von Aufsen herantritt, der Inhalt der Welt. Damit erledigt sich die Behauptung, die Philosophie müsse ohne Voraussetzung sein und voraussetzungslos verfahren. Die Philosophie hat zu ihrem Gegenstand

Digitized by Google

die Erforschung der allgemeinen Wahrheit: aber diese ist nur möglich, wenn zum voraus bestimmt ist, wie und was erkannt werden soll. Erst wenn diese Forderung erledigt und damit ein fester Grund und Boden für die Erkenntnifs gewonnen ist, findet das Denken sich berechtigt, auch das über die Erfahrung hinausliegende Wirkliche zu bestimmen. Es ist daher auch eine blofse Fiktion, wenn *Hegel* sagt: „Für den Anfang, den die Philosophie zu machen hat, scheint sie im Allgemeinen ebenso mit einer subjektiven Voraussetzung wie die andern Wissenschaften zu beginnen, nämlich einen besondern Gegenstand, wie anderwärts Raum, Zahl u. s. f, so hier das Denken zum Gegenstand des Denkens machen zu müssen. Allein es ist diefs der freie Akt des Denkens, sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und sich hiermit seinen Gegenstand selbst erzeugt und giebt.“ (Werke; Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 2te Aufl. Thl. 1. S. 25) Gerade umgekehrt behauptet *Schelling*, der wahre Philosoph müsse recht viele Voraussetzungen haben, aber freilich dieselben dann auch beweisen.

§. 32.

Das Dasein der Dinge der Welt weifs man aus Erfahrung: ihre Existenz zu beweisen, ist nicht nöthig, da, wie Schelling bemerkt, die Philosophie nichts Ueberflüssiges thut. Diese existirende Wirklichkeit theilt sich in das Reich des Geistes und das Reich der Natur, die jedoch, obwohl auf entgegengesetzten Principien gegründet, der nach Erkenntnifs trachtenden und daher von der Idee der einheitlichen Totalität geleiteten Vernunft Bestimmungen darbieten, unter welchen sie sich gemeinschaftlich befassen lassen. Aber auch das, was die Vernunft über dem erscheinenden Geist und der erscheinenden Natur als wirklich anzunehmen genöthigt ist und was man füglich mit dem Ausdruck: ideale Wirklichkeit bezeichnet, kann durch ein höheres und allgemeineres Grundgesetz mit der Wirklichkeit des Geistes und der Natur vereinigt werden. Demnach ist die Wirklichkeit die Totalität alles Wirklichen, und dieses als Totalität, sowie andererseits in der Eigenthüm-

Digitized by Google

lichkeit seiner besondern Principien zu erkennen, ist Aufgabe der Philosophie.[1]

[1] Wie es leitender Grundsatz des römischen Rechts ist: non ut ex regula jus sumatur, sed ex jure, quod est, regula fiat; so mufs die menschliche ratio sich bescheiden, mehr leisten zu wollen, als die aufser ihr schon wirksamen rationes aufzufinden. Die Philosophie kann nirgends mehr thun, als das Vorhandene deuten und erklären. Daher *Kepler's* tiefes Wort, die Bestimmung der Menschen sei es, die Gedanken Gottes nachzudenken. Die Gedanken Gottes aber sind zugleich seine Thaten. In der Vorrede zu B. I. seiner „Psychologie" versichert *Herbart*, es sei in der theoretischen Philosophie seine Hauptangelegenheit, die Erfahrung mit sich selbst zu versöhnen; seine Basis sei so breit, wie die gesammte Erfahrung.

§. 33.

Die allgemeinste Bestimmung, die allem Wirklichen gleichmäfsig zukommt, ist das Sein. Abgesehen von der besondern Existenzweise, wodurch ein Wirkliches von dem andern sich unterscheidet, bleibt das Sein zurück als der gar nicht hinwegzudenkende Grund jeder besondern Existenz. Bevor sie zur Erklärung von etwas Wirklichem schreiten kann, mufs die Philosophie das Sein[1] erklärt und bestimmt haben. Erkennen, bemerkt *Platon* im Sophistes, heifst immer ein Seiendes erkennen.

[1] Die §. 6. gemachte Bemerkung, der Kampf unter den philosophischen Systemen drehe sich um die Beantwortung der Frage: wie der Prozefs des Denkens sich vollziehe? hängt auf das Engste mit der über den Begriff des Seins waltenden Meinungsverschiedenheit zusammen. Darauf bezügliche Verwechselungen und irrige Annahmen haben zu unhaltbaren, zum Theil höchst abenteuerlichen Folgerungen verleitet, die sich als über allen Zweifel erhaben, zum grofsen Nachtheil der Philosophie, in dem philosophischen Sprachgebrauch festgesetzt haben.

§. 34.

Es mufs sorgfältig unterschieden werden zwischen dem wirklichen und demjenigen Sein, welches durch Verstandesthätigkeit von dem wirklichen Sein abstrahirt[1] in der menschlichen Rede, nicht selten zur Er-

Digitized by Google

leichterung des Verständnisses, als wirklich angenommen wird. Nicht allein den irrigen, d. h. der Wirklichkeit widersprechenden Anschauungen und Vorstellungen wird der allgemeine Begriff des Seins in der Sprache beigelegt; auch die Verstandesthätigkeit bringt das Sein mit allgemeinen Begriffen in Verbindung, denen dasselbe nicht zukommt. Von dem wirklichen Denken müssen wir allerdings sagen, es beschäftige sich ausschliefslich mit dem wirklichen Sein; aber von so mancher geistigen Thätigkeit wird vorausgesetzt, sie sei wahrhaftes Denken, während sie nichts ist als eine willkührliche Einbildung. Eben so wenig wird die noch so vollständig nach den Regeln der Logik gezogene Schlufsfolgerung das wirkliche Sein für sich ansprechen können, wenn die ihr zu Grunde liegenden Urtheile nicht Bestimmungen des wirklichen Seins sind.[2]

[1] Als einer der eifrigsten Vorkämpfer des empirischen Realismus urtheilt hierüber *Gruppe* (Antäus, S. 286): „Man spricht nach Maafsgabe des substantivischen Infinitivs, welchen die Sprache solchem Mifsbrauch bereitwillig hingiebt, von einem Sein an und für sich, ohne dafs Etwas wäre, noch dafs diefs Etwas Bestimmtes wäre. Die Starrheit dieser todten Abstraktion, aus der die Philosophen durchaus etwas herausquetschen wollten, hat sie wie ein Basiliskenblick zum Raube hingegeben. Aus dem Sein kann man nichts herausklauben, sagte schon Kant.“ — Unter Abstraktion verstehen wir einen Allgemeinbegriff, der dadurch zu Stande kommt, dafs der Verstand jede concrete Bestimmtheit des Wirklichen tilgt und den zuletzt übrig bleibenden Rest einer inhaltlosen und in sich selbst verschwimmenden Vorstellung in das Recht und die Bedeutung der realen Allgemeinheit eines Gedankens einsetzt.

[2] *Herbart* (Metaphysik, II, S. 73 ff.) unterscheidet das Sein als Zeitwort von dem Seienden, dem Realen, Wirklichen. Sein bedeutet ihm zufolge 1) dasjenige Verhältnifs eines Gegenstandes zu unserem Denken, vermöge dessen er von dem Denken ganz unabhängig besteht und nicht verschwindet, wenn er auch aufhört, von irgend einem Menschen gedacht zu werden. Diese Unabhängigkeit, die wir den Dingen, welche sind, vor unserem Vorstellen zuschreiben, müssen sie aber auch 2) in Bezug auf alle andern Dinge besitzen, wenn wir wahrhaft von ihnen sagen wollen, sie seien. Der

Digitized by Google

Begriff des Seins heifst so viel als absolut-sein. Der Infinitiv Sein dagegen ist nicht, sondern bezeichnet blofs einen Verhältnifsbegriff.

§. 35.

In der Geschichte der Philosophie begegnen wir zuerst einer solchen Auffassung des Seins, die mit Beseitigung des wirklichen Seins, das dem Geiste zukommt, nur der Natur Sein zuerkennt.[1] Um die jonische Naturphilosophie, der das Elementare in der Natur allein als seiend erschien, unerwähnt zu lassen, so hatten die Eleaten[2] bei ihrem Sein, das ihnen das Eins war, die Ganzheit der Welt im Auge. Mit *Parmenides*[3] jedoch trat bereits eine Vermischung und Verwechselung des wirklichen Seins mit dem durch Abstraktion gewonnenen leeren Begriff desselben ein. Dagegen hat *Platon*[4] dem blofsen Natursein das Sein des Geistes als ein gleich Berechtigtes zur Seite gestellt, und *Aristoteles*[5] war der Erste, der eine eigene Seinslehre dadurch zu Stande brachte, dafs er die Elemente aufzeigte, die allem Sein nothwendig zu Grunde liegen.

[1] Nicht das gehört zu den Eigenthümlichkeiten der älteren philosophischen Sprache, „dafs sie für den abstrakten Begriff den abstrakten Ausdruck noch nicht fand"; vielmehr war derselben alles abstrakte Denken fremd und nur darum kannte sie auch keine abstrakten Ausdrücke.

[2] *Xenophanes* lehrte, τὸ ἓν εἶναι τὸν Θεὸν, indem er den Blick auf die Welt als Ganzes richtete.

[3] Man hat zwar behaupten wollen, die Grundlehre des Parmenides: ἔστι γὰρ εἶναι, Μηδὲν δ' οὐκ εἶναι — habe gar keinen abstrakten Sinn, sondern es sei darunter zu verstehen das reine Sein, das einerseits alle Getheiltheit und allen Unterschied, alles Frühere und Spätere, alles Werden und alle Bewegung ausschliefse, andererseits dagegen die erfüllte Totalität und somit alles Wirkliche in sich befasse. Allein wenn auch Parmenides sein einiges Sein ἓν συνεχὲς nennt und es der Masse einer Kugel ähnlich findet, so beweist schon die bewegungslose, starre Einheit, als welche er dasselbe denkt, dafs sich ein abstrakter Begriff mit seiner concreten Anschauung vermischt; denn das Aufgehenlassen aller quantita-

Digitized by Google

tiven Bestimmtheit des Wirklichen in das Eins und aller qualitativen in das reine Sein ist eben Abstraktion. Damit steht in Uebereinstimmung, was *Aristoteles* (Metaph. I, 5) von Parmenides aussagt, dafs er das Eins nach dem Begriff gefafst (τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι), dagegen das Viele nur nach der sinnlichen Wahrnehmung angenommen (πλείω κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι). Es ist somit auch nicht hoch anzuschlagen und schwerlich eine ahnende Erhebung des Geistes in jene ideale Sphäre, „in welcher später Platon mit stetem bewufsten Hinblick auf Parmenides (?) das Denken einheimisch machte" (*C. Steinhart*, in der Halle'schen Allg. Literat. Zeitg. 1845. Nr. 259), dafs Parmenides von dem Sein behauptet, es sei eins mit dem Gedanken. — Diese Abstraktion nahm in *Zenon* eine ausschliefslich dialektische, von der Wahrheit des Wirklichen absehende Wendung, wovon es in Platon's Phädrus heifst: der eleatische Parmenides habe durch seine Rede den Zuhörenden Dasselbe als ähnlich und unähnlich, als Eins und Vieles, als bleibend und bewegt erscheinen lassen können. Damit stand man auf dem Boden der Sophistik.

[4] Die Platonische Idee ist eben sowohl die Wahrheit des Denkens als die Wahrheit des Seins und in der Idee sind beide Eins. Sowohl die an sich gewissen subjektiven Principien des Wissens, wie die unveränderlichen, objektiven Principien der Erscheinungen und ihrer Veränderungen nennt Platon Ideen. Demgemäfs heifst es in der Republik (V, 476, E. ff.), wer erkenne, der erkenne nothwendig ein Seiendes, so viel daher das Denken von wirklicher Erkenntnifs, so viel und nicht mehr enthalte der Gegenstand desselben von wirklichem Sein. „Um das an sich Seiende als Objekt der Wissenschaft näher zu bezeichnen, wird im Sophistes gezeigt, dafs das Nichtseiende als vorstellbar und aussprechbar kein absolutes Nichts, wenngleich dem Sein entgegengesetzt sei; dafs aber das Sein weder als absolut einfache Einheit der Eleaten, noch als ein Stoffartiges, noch als Manigfaltigkeit eines schlechthin ruhenden und wirkungslosen Seins oder abstrakter Begriffe, sondern vielmehr als ein von der Ruhe und Bewegung verschiedenes, Beides, gleichwie den Wechsel der Erscheinungen, bedingendes, der Einerleiheit und Verschiedenheit theilhaftes gefafst werden müsse." (*C. A. Brandis*, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, Thl. 2. Abthl. 1. S. 207.) Endlich bekämpft der *Parmenides* die abstrakte Fassung des Seins durch die Eleaten, indem er die Widersprüche aufzeigt, in welche das Denken bei dem Versuch geräth, durch den abgezogenen Begriff der Einheit die reale

Digitized by Google

Vielheit des Wirklichen zu erklären. Insofern wird im Dialogen allerdings die Nichtigkeit der Begriffsphilosophie als solcher nachgewiesen (*Schmidt*, Platon's Parmenides als dialektisches Kunstwerk dargestellt; *J. L. Göts*, Platon's Parmenides aus dem Griechischen übers. und mit Anmerk. ausgestattet); oder, was dasselbe ist, es werden die Widersprüche enthüllt, die aus Mifsbrauch der Abstrakta erwachsen. (Gruppe, Antäus, S. 347.) Allein mit dieser blofs ein negatives Resultat liefernden Absicht wird der positive Zweck in Verbindung gebracht, an die Stelle der abstrakten Einheit des Seins das concrete Sein der Idee, als des ὄντως ὄν zu setzen (*Zeller*, Platonische Studien, S. 159 ff.), auf die Nothwendigkeit einer spekulativen Begründung der Ideenlehre aufmerksam zu machen (*K. F. Hermann*, Geschichte und System des Platon, Thl. 1. S. 506) und die realen Ideen in ihrem Verhältnifs zu einander und zu dem durch sie Bedingten vollständig aufzufassen, so wie ihre Causalität an sich und in Bezug auf ihr Anderes, den Stoff, denkbar zu machen. (*Brandis*, l. c. S. 234.)

[5] Der kritische Scharfblick des Aristoteles erkannte, dafs das Sein in mehrfachem Sinn genommen werden könne. „Das Seiende, heifst es zu Anfang des VII. Buchs der Metaphysik, hat vielfache Bedeutungen. Denn es bezeichnet theils was Etwas ist und dafs es ein bestimmtes ist, theils dafs es ein so beschaffenes oder so grofses oder ein jedes von dem übrigen also Ausgesagten ist. Da nun das Seiende auf so vielfache Weise ausgesagt wird, so ist offenbar unter diesem das erste Seiende das Was, welches die Wesenheiten bezeichnet. Das Uebrige wird Seiendes genannt, weil es von dem also Seienden entweder Quantität, oder Qualität, oder Affektion, oder etwas Anderes dergleichen ist. Das Seiende ist eigentlich seiend nur dadurch, dafs es ein bestimmtes Substrat hat, nämlich die Wesenheit."

§. 36.

In dem synkretistischen, mit Elementen der orientalischen [1] Weltanschauung erfüllten Neuplatonismus herrschte das Streben vor, die Grundbegriffe der Erkenntnifs ihres wirklichen Inhalts zu entkleiden und in leere Gedankenschemas zu verwandeln. Das Neuplatonische Eine ist reines Sein ohne alles Accidens, von dem sich nichts aussagen läfst, dem kein Name, [2] keine Bestimmung zukommt. Dieselben Vorstellungen sind auf die mysti-

Digitized by Google

schen Philosopheme[3] und den damit zusammenhängenden Realismus[4] des Mittelalters übergegangen. Man dachte sich die Möglichkeit, aus dem abstrakten Begriff des Seins die wirklichen Dinge abzuleiten, so dafs Systeme, welche den Allgemeinbegriffen (Universalien) nach Art der Platonischen Ideen Wirklichkeit zuerkannten, dieselben mit dem unwirklichen Abstraktum eines einheitlichen Seins, nach dem Vorgang der Eleaten, in Verbindung brachten.

[1] Schon die indischen Weda's gehen von einem Urwesen aus, welches, ursprünglich durch sich selbst bestehend, allewig, allumfassend, als die grofse, das All belebende und geistig durchhauchende Weltseele (Átma) gedacht wurde. Die *Wedanta's* abstrahirten von der „Naturseele" ein leeres Sein des Göttlichen, das in der Buddhalehre geradezu als Nichts oder leerer Raum erscheint, der Alles, was war und ist, in sich aufnimmt.

[2] *Plotin* erklärt ausdrücklich (Enn. VI, 9, 5 u. 6. V, 5, 6): der Name des Einen enthalte nur etwas Negatives, die Aufhebung des Vielen, wefshalb alle quantitativen Vorstellungen ferne gehalten werden müssen; wenn aber das Eine eine Affirmation enthielte, so würde sowohl der Name als das Bezeichnete dunkler werden, als wenn man gar keinen Namen desselben nennete. Das Eine hat weder Willen noch Denken, sonst würde ein Unterschied in ihm sein.

[3] Namentlich *Dionysius Areopagita* und *Scotus Erigena.* Auch sie vermögen das Sein in höchster Beziehung nur negativ zu fassen, als dasjenige, das alles das nicht ist, was unseren Sinnen oder unserem Verstand zu sein scheint. Darum kann man aber nicht sagen, wie *Ritter* thut (Geschichte der christlichen Philosophie, Thl. 3, S. 216), Scotus verstehe unter Sein und Nichtsein nur die logische Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat; er fasse alles Sein nur in Beziehung auf die Aussage des Gedankens von seinem Gegenstande und Sein sei ihm Bejat-werden, Nichtsein Verneint-werden. Vielmehr will Scotus, wie vor ihm Dionysius Areopagita, mit seiner Seinslehre nichts Anderes sagen, als dafs alles wirklich Seiende mit dem Begriff des reinen Seins zusammengehalten als nichtseiend zu betrachten und dafs es darum auch unzulässig sei, irgend eine Bestimmung des wirklich Seienden auf den Begriff des reinen Seins zu übertragen. Bejaung und Verneinung haben in diesen Systemen nicht sowohl eine logische, als metaphysische Bedeutung. — *Amal-*

Digitized by Google

rich von Bena verstand gleichfalls unter dem Wesen Gottes ein abstraktes Sein und eine todte Substanz.

[4] *Gilbert de la Porrée* (in seinem Commentar zu Boëthius de Trinitate) stellte den Satz auf, dafs überall das Sein früher sei von Natur als das, was es ist. Nach *Wilhelm von Champeaux* giebt es nur ein Sein und die Dinge unterscheiden sich von einander nicht durch ihr Sein, sondern blofs durch ihre Accidenzen. (*Rousselot*, Études sur la philosophie dans le moyen-âge, Vol. I, p. 255.)

§. 37.

Auch in die Geschichte der neuern Philosophie ging der abstrakte Begriff des Seins über. *Spinoza*'s[1] Substanz ist nichts Anderes und *Wolf* hat das reine Ebenmaafs des Leibniz'schen Realismus durch seine scholastische Exposition verdorben. In seiner spätern Entwickelung ist selbst *Fichte* dem Spinozistischen Begriff des Seins nicht fremd geblieben. Dem reinen Wissen stellt er ein reines Sein gegenüber: durch das absolute Sein (Gottes) ist alles mögliche Sein gegeben und es kann weder in ihm noch aufser ihm ein neues Sein entstehen. Dasselbe absolute Sein, in welchem alle Gegensätze sich vereinigen, ist bei *Schelling* die „Identität der Einheit und des Gegensatzes", nur durch die Vernunft in der unmittelbaren, intellektuellen Anschauung erfafsbar. Das Sein Schleiermacher's ist auf ideale Weise eben so gesetzt, wie auf reale: Ideales und Reales laufen als Modi des Seins parallel neben einander fort. Die Auffassung ihres Gegensatzes führt uns zu der transcendentalen Idee der Einheit des allumfassenden Seins, welches diesen Gegensatz und mit ihm alle zusammengesetzten Gegensätze aus sich entwickelt. Am entwickeltsten jedoch findet sich der Begriff des abgezogenen Seins bei *Hegel*,[2] dessen Lehre Gefahr läuft, das wirkliche Sein einem methodischen Formalismus aufzuopfern. — So zieht sich durch die ganze nacharistotelische Philosophie der wesentliche Mangel hindurch, dafs eines der wichtigsten Objekte der Erkenntnifs, auf welches alle philosophische

Digitized by Google

Beweisführung mittelbar oder unmittelbar sich stützt, in einer falschen[2] Bedeutung genommen wurde.

[1] Zwischen Spinoza und Leibniz findet der wesentliche Unterschied Statt, dafs Jener die Substanz als blofses Sein fafst, jeder Determination und alles Lebens ermangelnd, während Dieser die Substanz als ein individuelles Leben, das mit dem Begriffe der Unendlichkeit behaftet ist, dachte. (*Erdmann*, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie, B: II, Abthl. 2. S. 37. *Sigwart*, der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert, S. 105.)

[2] „Das reine Sein, heifst es in der „Encyklopädie", ist reine Abstraktion, damit das absolut-negative, welches unmittelbar genommen das Nichts ist. Das Nichts ist, als dieses unmittelbare, sich selbst gleiche, eben so umgekehrt dasselbe, was das Sein ist."

[3] Cartesius und Spinoza sprechen neben der Substanz von der Essenz der Dinge, welche Leibniz Möglichkeit nennt, die bei ihm identisch ist mit Denkbarkeit.

§. 38.

Als besondere philosophische Disciplin hat *Aristoteles*[1] die Lehre vom Sein behandelt, die er „erste Philosophie" nannte. Das scholastische Mittelalter[2] setzte sich in den Besitz dieser Philosophia prima, übersah dabei jedoch nicht allein den realistischen Charakter des Aristotelischen Seins, sondern zugleich auch das organische Zusammengreifen der Principien oder Elemente, die Aristoteles dem reinen Sein zu Grund legte. Die Scholastiker nahmen die einzeln aufgegriffenen Grundprincipien als abstrakte Begriffsbestimmungen, die sie durch eine Menge anderer willkührlich vermehrten. *Cartesius* unternahm es, durch seine Methode die scholastischen Verirrungen zn beseitigen und an die Stelle der dort üblichen abgezogenen Begriffe reale Principien und damit die Erkenntnifs der wirklichen Wahrheit zu setzen.[3]

[1] In der *πρώτη φιλοσοφία* handelt Aristoteles vom „Sein als Sein" (*ἔστιν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν καθόλου*). Es werden hier für sich und in ihrem Zusammenhang die allgemeinen Principien beleuchtet, in welchen die Objekte der andern

Digitized by Google

Wissenschaften als besondere Theile des Seienden begründet sind. In Allem werden viererlei Ursachen oder Gründe der Dinge unterschieden: die Materie, die Form, die bewegende Ursache (causa efficiens) und die Endursache (causa finalis). Aristoteles beweist, dafs auch die Philosophen vor ihm keine andern Principien aufgestellt haben: ihm ausschliefslich eigen jedoch war die reale Möglichkeit (δυνάμει ὄν oder die Materie) und das Wirkliche (ἐνεργείᾳ ὄν). Der Zweck bestimmt die Form und leitet die Bewegung; die Form aber bestimmt oder begrenzt die Materie. Was in den einzelnen Principien nur der Möglichkeit nach war, wird durch das Zusammenwirken derselben zu der entwickelten Totalität lebendiger Wirklichkeit. Die bewegungslose, Alles bewegende Ursache ist Gott. — Den Namen „Metaphysik" erhielt die „philosophia prima" daher, dafs dieselbe in der Anordnung der Aristotelischen Schriften nach den Fächern über die Physik — μετὰ τὰ φυσικὰ — eingeordnet wurde; welche Eintheilung, so wie auch wahrscheinlich der Name, von *Andronicus* aus Rhodus, dem Zeitgenossen Cicero's, herrührt.

[2] Theils der vieldeutige Name „Metaphysik", theils die zur Stunde noch immer nicht vollkommen aufgeklärte Anordnung des Buchs (s. *Brandis*, Abhandlung „über die Aristotel. Metaph.") wurden Veranlassung, dafs die Scholastiker bald Fremdartiges in die Metaphysik hineintrugen, bald die eigentliche Spitze und den innern Zusammenhang der von Aristoteles abgehandelten Principien des reinen Seins abbrachen. Dicitur 1) Metaphysica a scholasticis vel quasi Postphysica, quod post rerum naturalium cognitionem demum a philosophis fuerit inventa; vel quasi Transphysica, quod ea tractet, quae fines et limites Physicae transcendunt et supra res naturales ordine naturae seu dignitatis sunt colloçata. 2) Prima philosophia, vel quod de primis et communissimis omnium rerum principiis et attributis agat, ab eaque omnes aliae disciplinae philosophicae pendeant; vel quod primas substantiae species, ut sunt Deus, angeli, formae substantiales, explicet. 3) Theologia naturalis, quod specialiter tractet de Deo et rebus divinis, quatenus naturali intellectus humani vi intelligi possint. 4) Sapientia, quod res a vulgi captu remotas contempletur earumque supremas causas et affectiones inquirat. 5) Universalis scientia, quod de omnibus rebus disserat, secundum universalia earum principia et attributa. (*Clemens Templerus*, Metaphysicae systema, 1604. p. 14.) Illam alii statuunt solum Deum, alii substantiam incorpoream, quatenus suo ambitu complectitur Deum et creaturas spirituales, alii omne ens reale com-

Digitized by Google

mune Deo et creaturae, substantiae et accidenti, alii denique omne ens tam reale quam rationis. At Metaphysicus non tantum contemplatur ens, sed etiam nonens, adeoque essentiam et privationem entis. Sub Metaphysica ergo comprehenditur πᾶν νοητὸν, omne intelligibile. (l. c. p. 18.) Im Allgemeinen hielt man sich an die Definition: Metaphysica tractat de ente quatenus ens est. (*J. Maccovii* Metaphysica, 1645. p. 1. *C. Martini* Metaphysica commentatio, 1616. p. 6.) — Die Hauptbegriffe der scholastischen Metaphysik waren: entitas, haecceitas, quidditas. *Wolf* (Philosophia prima, sive Ontologia. 1736) nennt die termini der Scholastiker obscuri (p. 9) und ihre notiones — confusae (p. 11). — Treffend hatte schon *Leibniz*, in einem philosophischen Aufsatz (Leibnitii Opera philosophica, ed. Erdmann. P. I. p. 91) über den von ihm gründlichst durchforschten Scholastizismus bemerkt: „Als er (Leibniz) von den Alten zu den Neuern kam, ekelten sie ihn an mit ihrem schwülstigen Schaum, der nichts sagte, mit den zusammengeflickten Lappen, die nur Fremdes zum Vorschein brachten: ohne Anmuth, ohne Kraft und Mark, ohne allen Nutzen für das Leben, sollte man meinen, wären sie für eine andere Welt geschrieben, welche jene schon damals bald die Gelehrten-Republik, bald den Parnafs nannten; wenn man sich vergegenwärtigte, dafs der Alten männliche und grofse, treffende, die Dinge gleichsam überragende, das ganze Leben wie in eine Tafel zusammenfassende Gedanken, dazu ihre natürliche, klare, fliefsende und den Dingen angemessene Ausdrucksweise ganz andere Bewegungen in den Gemüthern erzeugen.“ (*Guhrauer*, G. W. Freiherr von Leibnitz. Eine Biographie. Thl. 1. S. 14.)

[3] Vermöge seiner Methode, deren erste Regel lautete, nichts für wahr anzunehmen, was der Verstand nicht zuvor als solches deutlich erkannt habe, unterwarf Cartesius alles bisher auf Autorität Begründete einer neuen Prüfung, wobei ihm nur Eines unumstöfslich gewifs blieb, dafs er denke. Aus diesem Princip entwickelte er seine 3 Substanzen: zwei endliche, nämlich die körperliche und die erschaffene denkende Substanz, und eine unendliche, d. i. die unerschaffene und unabhängig denkende Substanz.

§. 39.

Durch *Cartesius* kam die scholastische Metaphysik in Mifscredit und Abnahme, bis *Leibniz*,[1] die Mängel derselben wohl durchschauend, zu einer neuen und gründ-

Digitized by Google

lichen Behandlung der metaphysischen Grundbegriffe aufmunterte. Cartesius hatte an einer befriedigenden Erklärung derselben verzweifelt und sich mit der Annahme zufrieden gegeben, sie bedürfen keiner Definition, indem sie in die Zahl derjenigen Wahrheiten gehören, die sich besser begreifen, als definiren lassen. Diesem Mangel wollte *C. Wolf* dadurch abhelfen, dafs er vermöge des von ihm hochgehaltenen Euklideischen Verfahrens die metaphysischen Wahrheiten in fortlaufender Beweisführung aus den höchsten ontologischen Begriffen ableitete.[2]

[1] Aus der Schule des Cartesius ging die Metaphysica de ente (3te Ausg. Amsterdam, 1664) des *Joh. Clauberg* hervor, der, so viel ich sehe, für die Lehre vom Sein zuerst den Namen „Ontologie" gebrauchte. *Leibnis*, der 1694 (in den Actis Eruditorum, p. 110 ff.) das Interesse der Philosophen auf die ontologische Wissenschaft hinzulenken suchte, konnte, obschon er dem Werk Clauberg's alle Gerechtigkeit widerfahren liefs, nicht umhin, die philosophia prima noch unter die Desiderata zu zählen. (Scientia princeps adhuc inter quaerenda mansit. Leibn. Opp. P. I. p. 121.)

[2] Id mihi proposui, ut quaererem notiones distinctas cum entis in genere, tum eorum, quae ipsi conveniunt, praedicatorum, sive ens qua tale in se consideres, sive ad entia alia, quatenus entia sunt, referas; ut ex istis notionibus deducerem propositiones determinatas, quas solas ad ratiocinandum esse utiles in Logica abunde docui; ut denique in demonstrandis propositionibus istis non admitterem principia nisi in antecedentibus stabilita, quemadmodum in methodo demonstrativa fieri debere in Logica itidem ostendi. (Vorr. zur Ontologie.) — Die Ontologie Wolf's betrachtet das Wesen im Allgemeinen und die allgemeinen Bestimmungen (affectiones) der Wesen, also Begriffe und Verhältnisse, welche von allen Theilen der Philosophie angewandt werden; nebenbei zugleich die Principien für die ars inveniendi. Die „Metaphysik" im Sinne Wolf's aber hat sich nicht ausschliefslich mit den Wesen überhaupt, sondern aufserdem mit der Welt (Kosmologie), der Seele (Psychologie) und mit Gott (Theologie) zu beschäftigen.

§. 40.

Mit dem Satz, alle vorgeblich unabhängig von der

Digitized by Google

Erfahrung d. h. a priori bestehenden Erkenntnisse seien nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, hatte *Hume* die Metaphysik negirt. [1] Durch ihn hauptsächlich wurde *Kant* veranlafst, das dogmatische Verfahren Wolf's, [2] der das ontologische Ding mit seinen verschiedenen Bestimmungen, und darauf gestützt das körperliche Ding, das Seelending und das absolute Ding, [3] wie die Mathematik ihre Axiome, als durchaus gewisse, gar nicht anders sein könnende Thatsachen voraussetzte, näher zu prüfen. Bei seinem kritischen Geschäft fand er, dafs das Allgemeine und Nothwendige in den menschlichen Erkenntnissen, somit auch die ontologischen und metaphysischen Begriffe, nicht dem Sein aufser und unabhängig von dem Denken angehören, sondern aus der Ursprünglichkeit der Anschauungs- und Begriffsformen unseres Geistes abgeleitet seien. [4] Die Metaphysik müfste sich also darauf beschränken, die allgemeinen Formen des subjektiven Erkennens nachzuweisen und den Gebrauch zu bestimmen, den der Mensch von seiner Vernunft zu machen berechtigt sei; somit hätte die Metaphysik es nicht mit objektiven, sondern lediglich mit subjektiven Begriffen und deren zulässiger Anwendung auf den Inhalt möglicher Erfahrung zu thun. [5]

[1] Gleichwohl meinte Hume („Versuche", Thl. 4. S. 214, deutsche Uebers.), Metaphysik und Moral seien die wichtigsten Zweige der Wissenschaft. Allein er verstand unter Metaphysik eben die „zerstörende" Philosophie, welche die angenommenen ontologischen Begriffe auf ihren wahren Werth zurückführt.

[2] Auch *Wolf* hielt es für nothwendig, das metaphysische Sein durch ein oberstes Erkenntnifsprincip zu begründen, was durch den Satz des Widerspruchs geschah. Unser Bewufstsein lehre uns, dafs es nicht möglich sei, Widersprechendes zu denken: ein Axiom, das indessen unmittelbar objektive Geltung durch die weitere Erklärung erhielt, es könne nicht dasselbe zugleich sein und nicht sein.

Digitized by Google

[3] „Alles was sein kann, es mag wirklich sein oder nicht, nennen wir ein Ding.“ — „Durch die Seele verstehe ich dasjenige Ding, welches sich seiner und anderer Dinge aufser ihm bewufst ist, insoweit wir uns unserer und anderer Dinge als aufser uns bewufst sind.“ — „Die Welt ist eine Reihe veränderlicher Dinge, die neben einander sind und auf einander folgen, insgesammt aber mit einander verknüpfet sind.“ — „Gott ist ein selbständiges Wesen, darinnen der Grund von der Wirklichkeit der Welt und der Seelen zu finden: und ist Gott sowohl von den Seelen der Menschen, als von der Welt unterschieden“ (C. Wolf, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Halle, 1751. S. 9. 107. 332. 584.)

[4] Die Dinge an sich existiren nicht im Raum und in der Zeit, sie sind nicht undurchdringlich und ausgedehnt, nicht gestaltet und beweglich, ihnen gehört nicht Gröfse und Zahl, nicht Substanzialität und Causalität, überhaupt keine der für uns wahrnehmbaren und denkbaren Bestimmungen an.

[5] „Die eigentliche mit schulgerechter Präcision ausgedrückte Aufgabe, auf die Alles (in der Metaphysik) ankömmt, ist:

Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?“

Die Antwort lautet: „Gewisse reine synthetische Erkenntnisse sind a priori wirklich und gegeben, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; denn beide enthalten Sätze, die theils apodiktisch gewifs durch blofse Vernunft, theils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung, und dennoch als von der Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden.“ —

Diese apriorischen Erkenntnisse fallen der reinen Anschauung und ihren Formen, dem Verstande und seinen Kategorien zu: anders verhält es sich mit der Vernunft und ihren Ideen, d. h. der Idee des vollständigen Subjekts, der Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen und endlich der Bestimmung aller Begriffe in der Idee eines vollständigen Inbegriffs des Möglichen (der physiologischen, kosmologischen und theologischen Ideen). Ueber sie irgend etwas Positives auszusagen, steht der Vernunft kein Recht zu und dieselben haben keine spekulative, sondern ausschliefslich praktische Bedeutung. Die Substanzialität, als die Substanz der Seele, die Causalität, als der Inbegriff der Welt, die absolute Totalität, als die Idee Gottes, sind nicht zu beweisende Annahmen, welche einestheils für den Verstand Zielpunkte seines Strebens abgeben, anderntheils dazu dienen, die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materia-

Digitized by Google

lismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben und dadurch den moralischen Ideen aufser dem Felde der Spekulation Raum zu verschaffen.“ (Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik. Kant's Werke, ed. Hartenstein. B. 3. S. 188 f. 253. 291.) „Damit die Metaphysik als Wissenschaft nicht blofs auf trügliche Ueberredung, sondern auf Einsicht und Ueberzeugung Anspruch machen könne, so mufs eine Kritik der Vernunft selbst den ganzen Vorrath der Begriffe a priori, die Eintheilung derselben nach den verschiedenen Quellen: der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft, ferner eine vollständige Tafel derselben, und die Zergliederung aller dieser Begriffe, mit Allem, was daraus gefolgert werden kann, darauf aber vornehmlich die Möglichkeit des synthetischen Erkenntnisses a priori, vermittelst der Deduktion dieser Begriffe, die Grundsätze ihres Gebrauchs, endlich auch die Grenzen desselben, Alles aber in einem vollständigen System darlegen.“ (l. c. S. 294.) — Nach denselben Principien haben *L. H. Jakob*, *C. W. Snell*, *K. C. E. Schmid* und *W. T. Krug* die Metaphysik behandelt. *K. L. Reinhold*, auch als er sich Fichten näherte, hielt die Eigenthümlichkeiten des Seins für etwas nur Subjektives, für blofse Modifikationen unserer Erkenntnifsthätigkeit. (Auswahl vermischt. Schriften, 2ter Thl.: Ueber den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik.) *Fries* unterscheidet zwischen höherer und niederer Metaphysik. Letztere hat es mit Verstandesbegriffen zu thun, erstere mit Ideen, die mit dem Gegensatz der Freiheit gegen die Natur und des Ewigen gegen das Endliche beginnen und in den apriorischen Vorstellungen von der Seele, der Welt und der Gottheit die ideelle Vollendung der niederen Metaphysik enthalten. (System der Metaphysik.)

§. 41.

Wie für *Herbart* die Philosophie überhaupt Bearbeitung der Begriffe ist, so hat die Metaphysik insbesondere das Geschäft, die Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen aufzuzeigen und sofort diejenigen für die gewöhnliche Betrachtung noch verborgenen Allgemeinbegriffe aufzustellen, auf welche die Bestimmungen des Erfahrungsinhalts sich beziehen und die zu jenen Bestimmungen hinzugedacht werden müssen. Die anfänglichen Widersprüche schwinden vermöge der Verknüpfung des Neuen mit dem Alten, so dafs es im Allgemeinen darauf an-

Digitized by Google

kommt, das Gegebene denkbar und das Denkbare zu dem Gegebenen passend zu machen. Das Ergebnifs des eigenthümlichen kritischen Verfahrens ist, dafs die einfachen Wesen in einer Menge vielfältiger Verhältnisse mit andern realen Wesen sich befinden, wodurch der Schein von Manigfaltigkeit und Veränderung entsteht.[1]

[1] Die „Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre" ist in ihrem 1. Theile (1828) historisch-kritisch und erst der 2. Theil (1829) enthält die eigentlich systematische Bearbeitung der metaphysischen Begriffe. Der 1. Abschnitt enthält die „Methodologie", da die Metaphysik einen eigenthümlichen Gang befolgen mufs, welcher keinem andern Erkenntnifsgebiet abgelernt werden kann. Der 2. Abschnitt, die „Ontologie", ist die Lehre von dem Realen und von dem wirklichen Geschehen, mithin auch von der wahren Causalität. Der 3. Abschnitt hat die scheinbare, im Raum und in der Zeit hervortretende Causalität zu ihrem Gegenstand, ist die Lehre von dem Stetigen, „Synechologie". Endlich der 4. Abschnitt handelt von dem Ich und von dem Ursprung unserer Vorstellungen. Er kann mit dem Namen „Eidologie" bezeichnet werden, weil in ihm die Vorstellungen als Bilder der Dinge einer Prüfung unterworfen werden. (Allg. Metaph. §. 81. u. 126.)

§. 42.

Seit *Aristoteles* war es üblich, die Logik als Denklehre von der Metaphysik als Seinslehre zu trennen: das Axiom der Identität von Denken und Sein hob diese Spaltung auf. Allein weder *Fichte* noch *Schelling* dachten an eine Wissenschaft, welche von dem neuen Standpunkt aus bearbeitet an die Stelle der frühern Metaphysik treten sollte. *Hegel* wollte das Versäumte nachholen[1] und entwarf sein System der Logik, die des vorausgesetzten Princips wegen eben so wohl Denk- als Seinslehre war. Denn da Das, was wir durch das Denken inne bekommen, nichts Anderes sein kann als der Gedanke, d. h. etwas Subjektives, wir aber zugleich meinen, durch das Denken die Sache inne zu bekommen, die Sache in ihrer Wahrheit, d. h. etwas Objektives, so

Digitized by Google

liegt in unserem gewöhnlichen Bewufstsein, dafs es Denkbestimmungen gebe, welche eben so wohl subjektive Gedanken als auch zugleich objektive Verhältnisse der Wirklichkeit sind. Die Logik definirt Hegel als die Wissenschaft der Idee (der absoluten Einheit von Idealem und Realem) an und für sich.

[1] Hegel meinte daher auch, dafs, während die übrigen Wissenschaften fortgeschritten, die Logik und Metaphysik zurückgeblieben seien. Seine Logik zerfällt in drei Theile: 1) die Lehre vom Gedanken in seiner Unmittelbarkeit, der Begriff „an sich" oder das Sein; 2) der Gedanke in seiner Reflexion oder Vermittelung, das „Fürsichsein" und der Schein des Begriffs; 3) der Begriff als in sich selbst zurückgekehrt oder „an und für sich". Es wird dabei von der Voraussetzung ausgegangen, der Begriff, mit der abstraktallgemeinsten und leersten Bestimmung beginnend, entwickele sich durch und aus sich selbst zu der erfüllten Idee, die mit jedem Schritt vorwärts einen neuen und concreteren Inhalt aus sich erzeugt.

§. 43.

Blicken wir zurück auf die bisherige Entwickelung der Metaphysik als Wissenschaft, so drängt sich zunächst die Bemerkung auf, dafs dieselbe so wenig abgegrenzt und nach einem festen Princip in Betracht genommen wurde. *Aristoteles* beabsichtigte in seiner „ersten Philosophie" die Bedingungen zu ermitteln, unter welchen das mögliche Sein (*δύναμις*) zum wirklichen Sein (*ἐντελέχεια*) wird, und stellte die bewegende Formthätigkeit (*ἐνέργεια*) als den schaffenden Mittelbegriff zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. In der scholastischen Metaphysik,[1] die bis zu *Leibnix* reicht, wurden neben den abstraktesten Begriffen die concretesten Bestimmungen in den Bereich der Untersuchung gezogen, und *Wolf* änderte diesen Standpunkt nur insofern, als er einestheils die Erörterung auf sein mathematisches Beweisverfahren stützte, anderntheils auch einen und den andern neuen Begriff in die Ontologie hereinzog.[2] *Kant* dagegen leugnete die

Digitized by Google

Möglichkeit einer Erkenntnifs des Seins an sich und wies nach, dafs nur die allgemeinen Formen des subjektiven Erkennens Gegenstand eines apriorischen Wissens[2] sein können, so dafs also an die Stelle der Seinslehre die Wissenschaft von dem menschlichen Erkennen trat. Endlich entwickelte *Hegel* in seiner Logik die absolute Idee zuerst in der Form des objektiven Seins und dann in der Form des subjektiven Begriffs, so jedoch, dafs beide an und für sich ohne alle Beziehung zur Wirklichkeit sich expliciren sollten.

[1] Die oben (§. 38) angeführte Metaphysik von *Clemens Templer* handelt im 1. Buch: cap. I. de natura metaphysicae. cap. II. de nihilo et essentia. cap. III. de ente ejusque generalissimis distributionibus. cap. IV. de attributis simplicibus entium in genere, ac primum de existentia. cap. V. de duratione entium. Im 2. Buch: de attributis conjunctis et absolutis entium. cap. I. de perfectione et imperfectione. cap. II. de simplicitate et compositione. cap. III. de unitate et multiplicitate. cap. IV. de infinitate et finitate. cap. V. de illocalitate et localitate. cap. VI. de necessitate et contingentia. cap. VII. de possibilitate et impossibilitate. cap. VIII. de veritate et falsitate. cap. IX. de bonitate et malitia. Im 3. Buch: de attributis conjunctis et respectivis entium. cap. I. de principio et principiato. cap. II. de causa et causato. cap. III. de subjecto et adjuncto. cap. IV. de signo et signato. cap. V. de toto et parte. cap. VI. de identitate et diversitate. cap. VII. de ordine et ordinatione, deque modis, quibus aliquid dicitur vel prius vel posterius vel simul. Im 4. Buch: de substantiis. cap. I. de substantia in genere. cap. II. de substantia increata, nempe Deo. cap. III. de substantia creata in genere. cap. IV. de angelis. cap. V. de forma substantiali. cap. VI. de corporibus. Im 5. Buch: de accidentibus. cap. I. de accidente in genere. cap. II. de quantitate. cap. III. de qualitate. cap. IV. de motu. cap. V. de relatione. —

[2] Obgleich die Wolf'sche Ontologie auf das Wesen als solches beschränkt bleiben sollte, wurden doch Bestimmungen aus ganz positiven Gebieten der Wirklichkeit in sie aufgenommen. So dem scholastischen Terminus situs entsprechend die Bestimmung: Lage. (Situs est ordo simultaneorum non continuorum seu interruptorum, quatenus coëxistunt. Ontologia, ed. 1736. §. 603.) Neu

Digitized by Google

ist bei Wolf zumeist der Abschnitt de ente finito et infinito (§. 796—851), wo Hauptprobleme der höhern Mathematik, besonders das von *Leibnitz* so geistvoll entwickelte „Unendlichkleine", das den grofsen Denker auf die Entdeckung der Differenzialrechnung leitete, ihre Erledigung finden.

[3] Die für den menschlichen Geist nothwendige Weise der Anwendung seiner Anschauungsformen und seiner Kategorien auf den Wahrnehmungsstoff spricht sich in folgenden obersten synthetischen Grundsätzen des reinen Verstandes aus: 1) Alle Erscheinungen sind der Anschauung nach, weil sie nicht anders, als unter den Formen des Raums und der Zeit apprehendirt werden können, extensive Gröfsen. Auf diesem Grundsatz stützen sich die Axiome der Anschauung. 2) Alle Erscheinungen sind der Empfindung nach, da jede Empfindung einen bestimmten Grad hat und der Verstärkung wie der Abnahme fähig ist, intensive Gröfsen. Auf diesem Grundsatz beruhen die Anticipationen der Wahrnehmung. 3) Die Erscheinungen stehen unter nothwendigen Zeitbestimmungen. Theils enthalten sie das Substanzielle, welches beharrt, und das Accidentelle, welches wechselt. Theils sind sie in Hinsicht des Wechsels der Accidenzen dem Gesetz der durch das Verhältnifs von Ursache und Wirkung erfolgenden Verknüpfung unterworfen. Theils befinden sie sich als Substanzen hinsichlich ihrer Accidenzen in durchgängiger Wechselwirkung. Aus diesem Grundsatz entspringen die Analogien der Erfahrung. 4) Endlich sind die Postulate des empirischen Denkens überhaupt in den Grundsätzen enthalten: a) was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, ist möglich, kann erscheinen; b) was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenstimmt, ist wirklich, befindet sich unter den Erscheinungen; c) dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist nothwendig, mufs sich unter den Erscheinungen befinden. (E. Reinhold, Geschichte der Philosophie. 1845. B. 2. S. 21 ff.)

§. 44.

Ein Erbstück des scholastisch-Wolf'schen Verfahrens, jene Zweideutigkeit der Hegel'schen Logik, dafs die absolute Idee oder Gott darin entwickelt werden soll, „wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist", und dafs dann

Digitized by Google

doch zugleich die ganz concreten Wesensbestimmungen eben jener Natur und eben dieses Geistes zu metaphysischen Kategorien gestempelt werden,[1] konnte in der Wissenschaft keinen Bestand haben.[2] Die natürliche Folge war, dafs man entweder mit dem „ewigen Wesen“ als solchem Ernst machte und das Sein der existirenden Wirklichkeit aus der Metaphysik verbannte, oder geradezu von letzterer eine Erklärung des Wirklichen forderte.

[1] Am nachdrücklichsten hat *Trendelenburg* (Logische Untersuchungen, B. 1. S. 23—99) auf diesen Widerspruch aufmerksam gemacht. „Die Logik (Hegel's) ist kein Erzeugnifs des reinen Denkens, wie behauptet wird, sondern an vielen Stellen eine sublimirte Anschauung, eine anticipirte Abstraktion der Natur.“ — „Die Logik will nichts voraussetzen, als den nackten Begriff, der nur sich besitzt. Aber sie setzt stillschweigend das Princip aller äufsern Anschauung, das Bild der räumlichen Bewegung voraus.“ — „Der dialektische Prozefs, der den Begriff und die Sache gewähren lassen will, stellt im Gegentheil die Entstehung der Sache auf den Kopf oder schwebt darüber, ohne sie zu berühren oder sie zu treffen.“

[2] Aufser *Erdmann* und *Werder* hat kein Anhänger Hegel's eine Metaphysik ausgehen lassen, welche ohne wesentliche Abänderungen den Standpunkt der Hegel'schen Logik festhält. —

§. 45.

Aus dem Bereich der dialektisch ausgeleerten Wirklichkeit nicht minder als aus dem Schattenreich der von der concreten Wirklichkeit abstrahirten Begriffe bahnte die Metaphysik sich den Weg in den Mittelpunkt des wirklichen Daseins. Sie gab alle Halbheit auf zu Gunsten der thatsächlichen Wirklichkeit, zunächst[1] im ungestörten Vertrauen zu der Wahrheit der erscheinenden Objektivität und der sie beherrschenden göttlichen Idee, dann aber mit der kritischen Umsicht einer das Erkennende und das Erkennbare sorgfältig abwägenden Prüfung.[2]

[1] Unter den beachtenswerthesten Vertretern dieser Richtung finden wir *E. Reinhold*. Sein „System der Metaphysik“ (2te Bearb.) entwickelt als die beiden Hauptbegriffe der dynamischen Vernunft-

Digitized by Google

erkenntnifs den Begriff der absoluten Vielheit der Dinge und den Begriff des urgründlich allumfassenden und allbestimmenden Urwesens. Aus der logisch-formalen Kategorie des „reinen Seins“ kann kein metaphysisches Wissen in einem vermeintlichen reinen Denken herausgezogen werden. — Für *Ph. Fischer* ist die Metaphysik die in der wesentlichen Einheit von Form und Inhalt zu entwickelnde Wissenschaft der Vernunft und hat sich also durch ein Erkennen zu bestimmen, welches sich durch seine Objektivität von dem subjektiv-allgemeinen logischen Denken, durch seine Allgemeinheit aber von den sich durch das Moment der Anschauung concret bestimmenden realen Wissenschaften unterscheidet. (Metaphysik, S. 91.) Sie zerfällt 1) in die Lehre von der Welt; 2) in die Lehre vom subjektiven Geist; 3) in die Lehre vom objektiven Geist und 4) in die Lehre vom absoluten oder göttlichen Geist.

[2] Die eben so scharfsinnig als geschmackvoll geschriebenen „Logischen Untersuchungen“ *Trendelenburg's* sind der sprechendste Beweis von der Fruchtbarkeit derjenigen metaphysischen Forschung, die das Allgemeine nach unwandelbarer Regel immer und überall im Gegebenen sucht. Die ursprüngliche und einfache, dem Denken und Sein gemeinsame Thätigkeit der Vermittelung ist die Bewegung. (I, 108 ff.) Ohne sie kann weder das a priori der Mathematik, noch das a posteriori der Erfahrung, noch die architektonische Macht des Zwecks verstanden werden. Die für Denken und Sein auf gleiche Weise gültigen Grundbegriffe leiten unter der Vermittelung solcher Begriffe, welche aus der Beziehung des begreifenden Denkens auf die Gegenstände desselben entstanden waren, zu der weitern Frage, in welchen eigenthümlichen Formen das Denken die reale Aufgabe löse, deren Möglichkeit bisher nachgewiesen ist. (II, 139 f.) Diese rein logische Erörterung von Begriff, Urtheil und Schlufs fordert das Ganze des Systems nebst dem Unbedingten und der Idee als dem abschliefsenden Letzten.

§. 46.

Hatte man sich einmal auf den Boden der Wirklichkeit gestellt, so war damit an sich schon eine Veranlassung gegeben, die abstrakte Voraussetzung der Hegel'schen Logik, die Identität von Idealem und Realem, das reine Denken mit seiner immanenten Gedankenbewegung und die absolute Idee durch eine concrete Einheit zu ersetzen. Während *Trendelenburg* in

Digitized by Google

der Bewegung die thätige Vermittelung zwischen endlichem Sein und endlichem Denken fand und von der Einheit des Bedingten zu der Idee des Unbedingten sich erhob, stellten Andere die lebendige Wirklichkeit Gottes an die Spitze der Metaphysik und liefsen das Verständnifs des Endlichen und Unbedingten durch die Wirklichkeit des Unendlichen und Unbedingten sich vermitteln. Statt des logischen Gottes und seiner absoluten Idee erschien der lebendige Gott und die Idee absoluter Freiheit.[1]

[1] Nach *Branifs* hat die Philosophie eine gedoppelte Aufgabe: 1) den Weltbegriff durch die absolute Idee zu bestimmen und somit zur Weltidee zu erheben; 2) die Realität der Weltidee in der Weltwirklichkeit zu erfassen. In der Lösung der ersten Aufgabe geht das Denken von der absoluten Idee als an sich seiender aus und entwickelt aus ihr in reiner Gedankenbestimmung das ideale Wesen der Welt, ohne alle Bezugnahme auf deren faktische Wirklichkeit. Das in dieser Denkbewegung sich gestaltende spekulative Wissen ist die Idealphilosophie oder Metaphysik im Gegensatz zur Realphilosophie. (System der Metaphysik, S. 141.) Ausgegangen wird dabei von dem Begriff Gottes als des schlechthin wollenden, handelnden und schaffenden; die metaphysischen Kategorien sind die Formen für die Erzeugnisse der göttlichen Schöpferthätigkeit. — Aehnlich *Lotze*. Er meint, die Metaphysik habe nicht in sich selbst, sondern in der Ethik ihren Anfang, denn die logische Thätigkeit des Geistes sei abhängig von seinem tieferen ethischen Wesen. (Metaphysik, S. 329. Logik, S. 114.) In Uebereinstimmung mit Lotze *Chalibäus* (Phänomenologische Blätter, 1840. Historische Entwickelung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel. 3. Ausg. Fichte's Zeitschrift, B. VIII, Heft 2: „Ueber die ethischen Kategorien der Metaphysik." B. XIII, Heft 2: „Ueber das Verhältnifs der Metaphysik und Ethik.")

In streng christlichem Sinn wollten die metaphysische Idee Gottes verstanden wissen: *Sengler* (Ueber das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, 1834. 2. Thl.: Specielle Einleitung in die Philosophie und spekulative Theologie, 1837); *Staudenmeier* (Metaphysik der heiligen Schrift, 1840); *Erhard* (Metaphysik, 1845).

Digitized by Google

§. 47.

Wenn auf solche Weise die Grundlage aller Philosophie auf die Idee der göttlichen Freiheit gebaut wird, so geht der Philosophie das sie von allen positiven Wissenschaften wesentlich unterscheidende Merkmal apriorischer Nothwendigkeit[1] ab und die Metaphysik ist nicht mehr die Wissenschaft des reinen Seins. Sie stützt sich auf die wirkliche Thatsache der Freiheit, für welche kein Beweis beizubringen ist, ähnlich jeder besondern Wissenschaft, deren Princip gleichfalls nicht bewiesen werden kann.[2] Daher ging seit *Leibniz* die Ahnung durch die philosophische Forschung, es müsse eine Wissenschaft geben, welche es mit dem a priori Nothwendigen schlechthin zu thun habe.[3] *Schelling* ist der Schöpfer dieser Wissenschaft, die er philosophia prima nennt und als die reine, den unmittelbaren Vernunftinhalt auseinander legende Denkwissenschaft bestimmt.[4]

[1] Eine Form der Nothwendigkeit kann zwar wohl durch die Freiheit gesetzt sein: die Nothwendigkeit des Grundes in Beziehung zur Folge; allein diefs ist keine Nothwendigkeit a priori, da keine Nothwendigkeit vorhanden, dafs der Grund als solcher existirt. Die Nothwendigkeit a priori mufs auch der Freiheit vorangehen und auf der Erkenntnifs dieser Nothwendigkeit beruht die Philosophie. Denn ohne ein Wissen von dem a priori Nothwendigen fehlt es an einem absoluten und einheitlichen Grund für die Vielheit der besondern Principien, auf welche die Wissenschaften gegründet sind. Damit aber entbehrt die Erkenntnifs überhaupt des Kriteriums absoluter Gewifsheit, sie fällt unter die Herrschaft des Möglichen und Wahrscheinlichen. Denn absolut gewifs ist nur Das, was aus dem nothwendigen und einheitlichen Grund aller Wahrheit abgeleitet werden kann. — Das Bedürfnifs einer durch die apriorische Nothwendigkeit die absolute Gewifsheit vermittelnden Wissenschaft machte sich namentlich auch in der Logik fühlbar. *Twesten* (die Logik, insbesondere die Analytik; Vorr. S. XIX) hat auf eine Fundamentalphilosophie hingewiesen, in welcher die Voraussetzungen der formalen Logik zu erörtern seien.

Digitized by Google

[2] *Aristoteles* bemerkt, weder die obersten Principien, noch die empirischen Thatsachen lassen sich beweisen oder definiren, sondern beide seien unmittelbar gewifs.

[3] Für *Spinoza* giebt es nur eine Substanz und eben so nur eine Kategorie: die Nothwendigkeit. Das Mögliche ist das Wirkliche und das Wirkliche das Nothwendige. (Ethic. Pars I. Propos. XXXV: Quidquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est. Propos. XXVI: Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata. Propos. XXIX: In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum. Propos. VII: ad naturam substantiae pertinet existere. Propos. XX: Dei existentia, ejusque essentia unum et idem sunt.) — Dagegen schrieb *Leibniz* (das M.S. befindet sich in Hanover) in den von ihm gefertigten Auszug aus Spinoza's Ethik: möglich sei Alles, was keinen Widerspruch enthalte, so dafs also Möglichkeit und Denkbarkeit von ihm als identisch genommen werden. Die Möglichkeit der Dinge sei das, was *Cartesius* und *Spinoza* ihre Essenz, ihr Wesen (im Gegensatz zur Existenz) genannt haben. Die Dinge in ihrer Möglichkeit, oder, was dasselbe, in ihrer Idee enthalten alle ihre Bestimmungen, so dafs, wenn sie verwirklicht würden, in ihrem Wesen keine Veränderung vor sich gehe. Die Vernunft selbst ist nichts Anderes, als die Kette oder der Zusammenhang der nothwendigen und allgemeinen (geometrischen, metaphysischen und logischen) Wahrheiten. — Hier lagen alle Keime vor, um eine Wissenschaft des nothwendigen Seins, getrennt von dem wirklichen Sein, aufzustellen. Es kam nur darauf an, dafs man die Begriffe Möglichkeit, Denkbarkeit, Nothwendigkeit, im Gegensatz zu dem durch Freiheit gesetzten Wirklichen, in ein System metaphysischer Bestimmmugen verarbeitete. *Wolf* hat diefs nicht geleistet, vielmehr die Bestimmungen des apriorischen Seins mit denen des aposteriorischen durchgängig verwechselt, obwohl er recht wohl sah, dafs die von ihm als die Wissenschaft vom Möglichen, als solchem, definirte Philosophie den Begriff des Nothwendigen in doppeltem Sinn zu fassen habe. Er unterschied zwischen der Nothwendigkeit der Existenz und der Nothwendigkeit des Wesens, womit die Differenz zwischen apriorischer und aposteriorischer Philosophie hinlänglich ausgesprochen war. Er nennt nothwendig Das, dessen Gegentheil einen Widerspruch enthält. Absolute Nothwendigkeit findet dort Statt, wo, wenn man Etwas

Digitized by Google

an sich oder absolut betrachtet, sein Gegentheil sich als nothwendig erweist; dagegen wenn das Gegentheil von Etwas nur unter gegebenen Umständen unmöglich ist, so hat es hypothetische Nothwendigkeit. Ein Wesen nun, dessen Nichtexistenz vermöge seines Begriffs einen Widerspruch involvirt, existirt mit absoluter Nothwendigkeit; dagegen ein solches, dessen Nichtexistenz kein Widerspruch ist, nur zufällige Existenz hat.

[4] *Schelling* in seinen Vorlesungen unterscheidet zwischen dem Begriff des Seienden und seiner Existenz, dem quid sit und quod sit. Die Vernunft ist die „unendliche Potenz des Erkennens", mit einem vor jeder wirklichen Erkenntnifs gesetzten, ihr eingebornen apriorischen Inhalt. Dieser besteht in der „unendlichen Potenz des Seins". Das unendliche Seinkönnen ist seiner Natur nach immer und nothwendig im Begriff, in das Sein überzugehen, jedoch blofs in einem logischen Prozefs, in Folge logischer Nothwendigkeit. Die „erste" Wissenschaft ist sonach die „negative" Philosophie, die sich eben so wenig um das Wirkliche bekümmert, als die Geometrie; die Metaphysik also „die Wissenschaft der Begriffe". Das absolute Prius als das schlechthin Allgemeine und Nothwendige, als das überall nicht und in nichts nicht zu Denkende, kann nur das negative Allgemeine sein, Das, ohne welches nichts ist, nicht aber Das, wodurch irgend Etwas ist. — Daher tadelt es Schelling an Hegel, dafs er die nothwendige Selbstbewegung des logischen Begriffs auch da noch fortsetze, wo er den Schritt in die Wirklichkeit zu thun habe. Der Uebergang vom Begriff zur Natur sei nicht mehr ein dialektischer, sondern ein anderer, für den es im rein rationalen System keine Kategorie gebe. (Vorw. zu Victor Cousin über französ. und deutsche Philos. Uebers. S. XV.)

§. 48.

Nach Schelling's Vorgang haben auch Andere,[1] namentlich *J. H. Fichte*[2] und *C. Weifse*,[3] in der Metaphysik abgehandelt den „ontologischen Formbegriff", die „Negativität und Nothwendigkeit des Seienden". Sie sind jedoch der Negativität des Begriffs mehr oder weniger untreu geworden, indem sie solche Bestimmungen in die negative Philosophie aufnahmen, welche erst in der „positiven" oder „Realphilosophie" eine Stelle finden, sich nicht aus der apriorischen Nothwendigkeit,

Digitized by Google

sondern nur aus der wirklichen Freiheit ableiten lassen.[4] In diesen Systemen ist daher die Nachwirkung der Hegelschen Logik durchgehends fühlbar.

[1] Um dem in der Hegel'schen Logik enthaltenen Widerspruch (cf. §. 44.) wenigstens einigermaafsen auszuweichen, hat *L. George* (System der Metaphysik, 1844) die „formale" Logik von der Metaphysik ausgeschlossen, da es allerdings schwer zu begreifen ist, was „die an und für sich seiende Idee, die sich selbst gleiche Vernunft" mit der formalen Logik zu schaffen haben soll.

[2] J. H. Fichte sucht in der „Ontologie" den erschöpfenden Begriff der Denkbarkeit des Realabsoluten zu finden, worauf die „spekulative Theologie" diesen höchsten Begriff in seinen innern Beziehungen entwickelt.

[3] C. Weifse nimmt ein negativ Absolutes an, als das schlechthin Nothwendige, das den Inhalt der metaphysischen Kategorien bildet. Dieses Allgemeine und Nothwendige ist nun das Mögliche im Gegensatz zum Wirklichen. Das System der Kategorien, welche eingeschlossen sind in die umfassenden Universalien der Zahl, des Raums und der Zeit, sind im Sein, wie im Denken, das schlechthin Unabstrahirbare, Nicht-nicht-sein-könnende, wie Nicht-nicht-zudenkende. Wir vermögen von Allem abzusehen, es durch unser Denken aufzuheben, nur jene Universalien nicht. Sie sind unserem Bewufstsein, dem Vorstellen wie dem *Denken*, als das Allergewisseste ursprünglich aufgeprägt, das schlechthin Erste und Letzte, Allgemeine und Absolute, von dem kein Wissen oder Vorstellen sich losmachen kann. Die Metaphysik ist somit die Wissenschaft, welche als Idee der Wahrheit zunächst in der Negativität und Nothwendigkeit des Seienden ihren Sitz hat, und nur indem sie dem Faden folgt, der ihr durch reine Denknothwendigkeit gegeben ist, in dem Positiven sich zurechtfindet. (Metaphysik, Vorw. und Einleit. — S. 98. Blätter für liter. Unterhalt. 1836. Nr. 356—358. Fichte's Zeitschr. B. XII, Heft 1: „Ueber das Verhältnifs der Metaphysik zu der Ethik".)

[4] Begriffe wie „Ausdehnung, Ort, Raum, Bewegung, Dauer, Zeit" gehören nicht mehr reiner Denknothwendigkeit, dem Begriff als solchem an, sondern dem aposteriorischen Sein der Natur und des Geistes.

§. 49.

Eine Wissenschaft des Seins (§. 33.) ist dadurch möglich, dafs das Sein die allgemeinste Bestimmung

Digitized by Google

des Wirklichen ist: alles Wirkliche mufs ein Seiendes sein. Allein will man das Sein als wirkliches in Betracht ziehen, so kann diefs blofs innerhalb der Grenzen einer besondern Wissenschaft geschehen. Denn das Sein, sofern es ein wirkliches ist, mufs nothwendig diesem oder jenem Kreise der Wirklichkeit angehören, und die Möglichkeit einer Fundamentalphilosophie hört damit auf. Fehlt es aber an einer solchen, so kann die Philosophie zwar die Principien für ihre besondern, die verschiedenen Arten des wirklichen Seins behandelnden Disciplinen aufstellen: diesen Principien selbst jedoch vermag sie nicht eine gemeinschaftliche, oberste und allgemeinste Begründung zu geben.[1]

[1] Es ist diefs das Grundgebrechen der bisherigen Metaphysik: man sucht die Begründung für das Besondere im Besondern, und das vorgeblich Allgemeine ist entweder irgend eine Besonderheit des wirklichen Seins, oder eine leere Abstraktion des Denkens.

§. 50.

Man hat das allgemeine Sein, im Gegensatz zum besondern, reines oder Sein an sich genannt. Wir nehmen die Bezeichnung an mit dem Vorbehalt, den Begriff desselben anders, als gewöhnlich geschieht, zu bestimmen. Das reine Sein, um keine willkürliche und leere Abstraktion unseres Denkens zu werden, kann nur begriffen werden als der Grund alles wirklichen Seins. Und zwar mufs dieser Grund ein idealer oder apriorischer[1] sein, weil er im andern Fall als realer Grund nicht mehr allgemeiner, sondern besonderer[2] Grund eines Wirklichen wäre. Das reine Sein als idealer oder apriorischer Grund des wirklichen Seins ist daher nicht in der Bedeutung des wirklichen Seins, sondern kann nur gedacht[3] werden als die nothwendige Voraussetzung, d. h. als der nothwendige Grund alles Wirklichen. Kein Wirkliches kann sein, als dessen nothwendiger Grund nicht das reine Sein gedacht

Digitized by Google

werden mufs.[4] Alles Wirkliche könnte eben so gut als nicht wirklich oder nicht existirend gedacht werden; unmöglich dagegen ist es, den idealen oder apriorischen Grund des Wirklichen hinwegzudenken.

[1] Es mufs daran erinnert werden, dafs das Wort: „a priori“ hier nicht in der Bedeutung genommen werden darf, die *Kant* demselben zuerkannte. Er verstand darunter Das, was vor aller Erfahrung vorhergeht, nämlich die dem Geist inwohnenden Anschauungen und Begriffe, welche dazu bestimmt sind, Erfahrungserkenntnifs möglich zu machen. In Uebereinstimmung damit steht der Ausdruck: „transcendental“. Wir verstehen unter „apriorisch“ den idealen Grund des wirklichen Seins, der mit absoluter Nothwendigkeit gedacht werden mufs, ob ein wirkliches Sein existirt oder nicht.

[2] Der reale Grund eines Wirklichen kann kein schlechthin Allgemeines sein, weil das Wirkliche zusammt seinem Realgrunde wirklich sein kann oder nicht. Absolut allgemein ist nur der ideale Grund, die nothwendige, nicht-nicht-zudenkende Gedankenbestimmung des reinen Seins, welche eben so sehr der Idealgrund für jeden Realgrund, als die vor und über allem Wirklichen und Nichtwirklichen stehende, auch die Möglichkeit beherrschende nothwendige Allgemeinheit ist.

[3] Insofern ist das Denken allgemeiner als das Sein, weil das Denken nicht blofs das wirkliche, sondern auch das mögliche Sein unter sich begreift. Indessen mufs man dabei von dem Gegensatz zwischen wirklichem Denken und wirklichem Sein absehen. Das reine Denken ist nichts Anderes als reines Sein: reines Sein ist das Sein nur sofern es gedacht ist; damit aber hört es nicht auf, Sein zu sein.

[4] Hier findet der paradox klingende Satz seine Anwendung und Erklärung, dafs selbst die Freiheit des göttlichen Willens die allgemeine Nothwendigkeit des metaphysischen Seins zur Voraussetzung hat.

§. 51.

Die Metaphysik ist somit die Wissenschaft des reinen Seins, welches als der apriorische Grund alles Wirklichen gedacht werden mufs. Durch ihre Definition erweist sie sich als Fundamental- oder Grundwissenschaft. In ihrer idealen[1] Nothwendig-

Digitized by Google

keit haben nicht blofs alle wirklichen Existenzen der Natur und des Geistes, sondern auch die Principien aller Wissenschaften ohne Ausnahme ihren Grund. Ohne die metaphysische Fundamentalphilosophie wäre die Philosophie überhaupt nicht Philosophie, indem ihr gleichmäfsig der Charakter der Nothwendigkeit wie der Allgemeinheit abginge. Die Erkenntnifs, ihres einheitlichen Grunds entbehrend, könnte nur eine mehr oder weniger zufällige, vielfältige und gespaltene sein.

[1] Man könnte dafür auch den Ausdruck: negative Nothwendigkeit setzen, wenn unter „negativ" in diesem Zusammenhang nichts Anderes verstanden wird als: das dem wirklichen Sein a priori Vorangehende und insofern negativ Entgegengesetzte. Da jedoch die Bezeichnung leicht mifsverstanden werden kann, erscheint es zweckmäfsiger, des Ausdrucks: „negative Philosophie" sich zu enthalten. Denn es ist allerdings nicht wohl zuläfsig, mit Weifse (Metaphysik, S. 19) zu sagen, der Gegenstand der Metaphysik sei ein „seiendes Nichtsein". (Fichte's Zeitschrift, B. XIV, Heft 2. *Romang:* „Ueber Apriorisches und Aposteriorisches, Positives und Negatives in der Wissenschaft.")

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Das Wesen.

§. 52.

Das reine Sein, der Gegenstand der Grundwissenschaft, kann nicht gedacht werden als positiver Gedankeninhalt. In seiner Allgemeinheit enthält es weiter nichts als die negative Bestimmung, dafs es reines, d. h. nicht wirkliches Sein, der ideale, d. h. nicht reale Grund alles Wirklichen sei. Um mehr zu sein als ein blofs negativer und andererseits als ein Beziehungs- oder Verhältnifsbegriff,[1] der das nothwendige Bezogensein des wirklichen Seins auf das reine Sein ausdrückt, mufs die fliefsende Allgemeinheit des Seins sich zusammenfassen in dem wandellosen Begriff des Seienden, dem man passend den Namen: „Wesen“ gegeben hat.

[1] Es verhält sich mit dem Sein wie mit dem Denken. Das Denken besagt zunächst nichts als eine geistige Thätigkeit, welche nicht Anschauung, nicht Vorstellung u. s. w. ist. Diese negative Bedeutung des Denkens erhält dadurch die weitere Bestimmung eines Beziehungs- oder Verhältnifsbegriffs, dafs die denkende Thätigkeit auf das Allgemeine und Nothwendige gerichtet ist. Allein auch damit ist eigentlich nichts Positives ausgesagt: das Positive erscheint an der Beziehung erst dadurch, dafs dieselbe sich mit dem Inhalt dessen erfüllt, auf das sie sich bezieht. Einen positiven Charakter erhält das subjektive Denken, wenn es die objektive Bestimmung des Allgemeinen und Nothwendigen, auf das es sich bezieht, zu seinem eigenen Inhalt macht, d. h. ein Gedanke wird. Der Verhältnifs- oder Beziehungsbegriff für sich ist blofse Abstraktion, und die Combination von Verhältnifsbegriffen ein leeres Spiel des Geistes. Das reine Sein, das neben seiner negativen Bedeutung einen Beziehungs- oder Verhältnifsbegriff ausdrückt, hat den Sinn, dafs die Totalität alles wirklichen Seins in einem nothwendigen Verhältnifs steht zu dem reinen oder apriorischen Sein, auf dieses, als seinen idealen Grund, bezogen werden mufs. Diefs ist aber immer noch keine eigentlich positive Bestimmung. Die Philosophie hat es schwer zu büfsen, dafs so oft

Digitized by Google

negative und Beziehungsbegriffe als positive Begriffe genommen wurden und dafs man so verfuhr, als könnte aus einem negativen oder Beziehungsbegriff ein positiver Begriff abgeleitet werden. Das wirkliche Sein z. B., im Gegensatz zum reinen, hat einen positiven Sinn nur dann, wenn es als ein bestimmtes Seiendes oder als die Totalität alles wirklich Seienden verstanden wird.

§. 53.

Das Wesen ist nicht das Resultat des Seins, vielmehr das reine Sein positiv gedacht, wie der Gedanke das positiv gedachte Denken ist. Schon der sprachliche [1] Ausdruck deutet es an, dafs das Wesen, verschieden vom Sein, keinen negativen oder Beziehungsbegriff ausdrückt, sondern das durch sich und für sich bestehende Sein, ein in sich selbst Bestand Habendes. [2] Das Wesen ist das einfache Was und bei allem Sein mufs zuerst nach dem Was gefragt werden. Alles Andere ist ein Späteres, Abgeleitetes: die Erkenntnifs der Wahrheit nur möglich, wenn das Was der Erkenntnifs feststeht.

[1] Die Wurzel des Worts: Wesen ist im Sanskrit zu suchen und drückt den Begriff des Stehens, Bestehens aus. (*Kaltschmidt*: Sprachvergleichendes Wörterbuch der deutschen Sprache. 1839. S. 798.) Im Gothischen (Ulphilas) heifst das Wort: visan; altsächsisch und angelsächsisch: vesan; althochdeutsch: wesan. Das mittelhochdeutsche: wësen bedeutet das Bleiben, Wohnen, Zustand, Stand. (*Ziemann*: Mittelhochdeutsches Wörterbuch. 1838. S. 636.) — Einen bestimmten philosophischen Sinn und zwar in sehr umfassender Weise verbanden mit dem Wort: Wesen die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts. Das Wesen ist für sie der Grundbegriff aller Spekulation. „Wesen", sagt *Ecoard*, „ist über Gott und über Unterschied. Gott hat viele Namen, aber der erste Name ist Wesen. Alles das gebrechlich ist, das ist ein Abfall vom Wesen. Alsfern unser Leben ein Wesen ist, alsfern ist es in Gott. Es ist kein Leben so krank, alsfern es Wesen ist, ist es edler denn Alles, das je Leben gewann. Erkennst du eine Blume nach ihrem Wesen in Gott, dann ist diese Blume edler denn die ganze Welt." (In der Baseler Ausg. von *Tauler*'s Predigten von 1521. fol. 279. *C. Schmidt*,

Digitized by Google

in den Theolog. Studien und Kritiken. 1839. Heft 3. S. 687—733.) *Tauler* lehrte, seinem Wesen nach sei selbst der Teufel gut; der Mensch aber müsse ablegen alle Bilder der Tugend, damit er das Wesen erlange. („Von der Nachfolgung des armen Lebens Christi." — *Martensen:* Meister Eckart, S. 103. *C. Schmidt:* J. Tauler. Beitrag zur Geschichte der Mystik und des religiösen Lebens im 14. Jahrhundert.) Nach *Suso* liegt das Eigenthümlichste Gottes darin, dafs er Wesen ist, aber nicht ein einzelnes, getheiltes Wesen, das noch vermischt wäre mit Nichtwesen oder Anderheit, nicht ein Wesen, das noch werden soll, oder die Möglichkeit hätte, etwas zu empfangen, sondern das reine, einfältige, ungetheilte, „allige" Wesen. (*Diepenbrock:* H. Suso's Leben von ihm selbst erzählt, S. 203. 207. 213.) Zugleich aber unterschied Suso zwischen einem ewigen und gesonderten Wesen. — „Gott ist aller Wesenden Wesen" — heifst es in der „deutschen Theologie". (ed. Grell, 1817. S. 49.)

[2] Unter den von *Adelung* (Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuchs der hochdeutschen Mundart. 1786) aufgeführten 9 Bedeutungen lassen sich die hauptsächlichsten — es sind die 5 letzten — auf diesen Grundbegriff zurückführen: 1) Art und Weise des Daseins = Zustand; 2) Dasein, Existenz; 3) wahre, wirkliche Beschaffenheit eines Dings, im Gegensatz zum Schein; 4) das was ein Ding von allen andern unterscheidet, was es zu dem macht, was es eigentlich ist; 5) ein selbständiges *Ding*, an dem man weiter nichts als diese Selbständigkeit bezeichnen will. — *Krug* (Allgemeines Handwörterbuch der philosoph. Wissenschaften. 1829. B. 4.) nennt Wesen die Grundbestimmungen eines Dings oder den Inbegriff dessen, wodurch es eben Das ist, was es ist. Andere unterscheiden zwischen Wesen und Natur, indem sie unter Wesen Das verstehen, was zur blofsen Möglichkeit, unter Natur Das, was zur Wirklichkeit eines Dings gehört. — Das Gerathenste ist es, sich an die ursprüngliche, durch die Sprache selbst bevorwortete Bedeutung des Wortes zu halten, eingedenk der Bemerkung *Seneca's* (epist. 81): mira in quibusdam rebus verborum proprietas est et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat. Insofern werden wir *Weifse* (Metaphysik, S. 265) beipflichten, wenn er sagt, „es werde durch das Wesen, wie schon der in der Sprache angenommene substantivische Charakter dieses Worts darauf hindeute, die Selbständigkeit des Seienden bezeichnet, während Sein auch von dem Unselbständigen, von dem was nur in Anderem, durch Anderes und für Anderes ist, gesagt werde".

Digitized by Google

§. 54.

Das Bedürfnifs, der philosophischen Erkenntnifs durch das Wesen selbst oder einen demselben entsprechenden Begriff einen metaphysischen Stütz- und Anhaltspunkt zu geben, wurde die Veranlassung zu der pythagorischen Zahlenlehre[1] und der damit verwandten Ideenlehre des *Platon*,[2] worauf *Aristoteles* seine Theorie des Wesens[3] gründete, als Desjenigen, auf welches alles Uebrige sich bezieht, das aber niemals an sich selbst genug hat.

[1] Weder die jonische Schule, welche alles Wirkliche auf die Einheit der Naturelemente zurückführte, noch *Heraklit*, der im ewigen Wechsel des Werdens die Wahrheit suchte, endlich auch nicht die Eleaten, die in unbedingter Verwerfung des Werdens und aller Manigfaltigkeit des Wirklichen sich auf den abstrakten Begriff einer ungetheilten und bewegungslosen Identität des reinen Seins stützten, — kannten ein positives metaphysisches Princip. Ein solches war erst die Zahl, und mit Rücksicht darauf hatte *Hegel* Recht, wenn er den Versuch der Pythagoräer, das Universum als Zahl aufzufassen, den ersten Schritt zur Metaphysik nennt. Die Zahl ist das zwischen dem metaphysischen und dem wirklichen oder sinnlichen Sein in der Mitte Stehende, bei den Pythagoräern die Einheit und der Grund einer durch das Universum gehenden Harmonie.

[2] *Platon*, der „das eleatische Princip des einen Seins und das Heraklitische des Werdens und der Vielheit in der Ideenlehre eben so verknüpfte als widerlegte, zugleich aber beide durch den Anaxagorischen Begriff des νοῦς, den Sokratisch-Megarischen des Wesens und des Guten ergänzte", stand in besonders nahem Zusammenhang mit der pythagorischen Zahlenlehre. Im Philebus spricht er sich bestimmt dahin aus, dafs was er von der Verbindung der Einheit und Vielheit in den Ideen lehre, dem pythagorischen Satze von der Verbindung des Begrenzten und Unbegrenzten in dem Eins entspreche. Darf man dem Aristoteles (Metaph. XIII, 4) glauben, so erklärte übrigens Platon erst später die Ideen für identisch mit den Zahlen, wobei er zwischen den mathematischen und den Idealzahlen so unterschied, dafs jene zusammengesetzt werden können (ἀριθμοὶ συμβλητοί), aus lauter gleichartigen Einheiten bestehen, diese dagegen ἀριθμοὶ ἀσύμβλητοι seien, d. h. sich nicht

Digitized by Google

addiren lassen, weil jede Idealzahl von der andern spezifisch verschieden. Dem mag übrigens sein, wie ihm will: die Platonische Idee entspricht jedenfalls dem metaphysischen Begriff des Wesens. Die Idee ist das allein wahrhaft Seiende, die ideale Wesenheit, in welcher die Materie (das Unbegrenzte), die mathematischen Gesetze und Verhältnisse der Erscheinungswelt (die Grenze), so wie das aus Beiden Gemischte, das sinnliche Dasein, ihren Grund haben. Ob Platon den Ideen als Urbildern, oder der Idealwelt, die Abbilder derselben oder die sinnliche Welt so gegenüber gestellt habe, dafs er zwei Welten neben einander annahm; oder ob er ein und dasselbe Sein sich dachte, welches rein und ganz in der Idee, unvollständig und getrübt in der sinnlichen Erscheinung angeschaut werde: — diese Frage läfst sich nicht mit apodiktischer Gewifsheit entscheiden. So viel jedoch steht fest, dafs Platon in dem Gegensatz zwischen Idee und sinnlicher Erscheinung befangen blieb und defshalb, eben weil es ihm an einem beide vermittelnden Begriff fehlte, weder die metaphysische Idee noch die erscheinende Wirklichkeit rein und vollständig in ihrer Eigenthümlichkeit zu fassen vermochte.

[3] Die Aristotelische Definition der Metaphysik, diese sei die Wissenschaft des „Seins als Sein", erklärt die metaphysisch genommene Bedeutung des Seins sofort durch den Begriff des Wesens (*οὐσία*). Das Wesen ist der Grundbegriff des Aristoteles und er giebt sich daher auch alle mögliche Mühe, denselben allseitig zu bestimmen. In dieser Absicht unterscheidet er zwischen einer *πρώτη* und *δευτέρα οὐσία*, von denen erstere das Sein des Individuums, letztere das Sein der Gattung bezeichnet (Categ. 5). Auf das individuelle wie auf das generelle Wesen pafst die Erklärung (Metaph. V, 8. VII, 3): *ἅπαντα ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα* (id quod ipsum quidem, ut est, ad nihil tanquam subjectum, cui inhaereat, refertur, sed ad quod ipsum alia, velut quantum et quale quid sit. *Trendelenburg*, Elementa Logices Aristotelicae, p. 54. ed. II.). Dasselbe bedeutet *τὸ καθ' αὑτὸ* (Anal. post. I, 4): das Wesen besteht nur für sich, ist ein *τόδε τι* (Metaph. VII, 5). Immer also ist das Aristotelische Wesen ein Subjektbegriff: niemals Prädikat; denn auch Art und Gattung als *δευτέραι οὐσίαι* sind keine Prädikate, sondern unterscheiden sich von dem einzelnen Subjekt (*πρώτη οὐσία*) blofs durch die Form der Allgemeinheit. Da nun aber das Subjekt durch das Bisherige nur bestimmt ist als Dasjenige, was nicht Prädikat sein kann, sondern blofs die Einheit, auf welche die Prä-

Digitized by Google

dikate bezogen werden müssen, so ist weiter zu entscheiden, inwiefern das Wesen der Subjektbegriff in allem Seienden sein mufs. Diefs erklärt sich dadurch, dafs an der Wesenheit des Subjekts immer und überall zwei gleichfalls wesentliche Bestimmungen sich unterscheiden lassen: die Materie und die Form. Beide werden daher auch Wesen genannt. Die Materie (ὕλη) ist das Mögliche (δυνάμει ὄν) und sofern das Wirkliche aus dem Möglichen wird (αἴτιον ἐξ οὗ), ist die Materie das Allgemeine und das durch die Form gewordene Wirkliche das Einzelne; andererseits ist die Form (εἶδος, μορφὴ, τὸ τί ἦν εἶναι) zwar das die Materie besondernde Princip, an sich, d. h. unabhängig von dem materiellen Grund und der Beziehung auf denselben aber das Allgemeine. Ueberdiefs bleibt die Form das Allgemeine auch nach ihrer Verbindung mit der Materie. Wenn letztere durch die Formthätigkeit zur Wirklichkeit herauswächst, erscheint die durch die Form bewältigte und gestaltete Materie als das Einzelne, die Form dagegen als das Allgemeine. Diese Doppelbeziehung und beziehungsweise Doppelbedeutung mufs man würdigen, um die Materie und die Form im Sinn des Aristoteles richtig zu verstehen: als Grund der Wirklichkeit ist die Materie das Allgemeine, sofern sie aber durch die Formthätigkeit wirklich geworden, das Einzelne. Wo Materie und Form, was beim Wirklichen stets der Fall ist und sein mufs, vereinigt erscheinen, ist die Materie das Einzelne, die Form das Allgemeine. Die Form dagegen im Gegensatz zur Allgemeinheit des materiellen Grundes, der eben so gut wirklich werden kann, als nicht, ist das das Einzelne Erzeugende, niemals jedoch selbst Einzelnes, wie die Materie, nachdem sie zur Wirklichkeit herausgearbeitet. Es kann uns daher nicht wundern, wenn Aristoteles von dem εἶδος sagt, es sei das erste Wesen und der allgemeine Begriff der Sache (Metaph. VII, 7); denn die Form ist das Allgemeine nicht blofs an sich, sondern auch in allem Wirklichen; Grund der Vielheit (Metaph. I, 6) ist die Form nur insofern durch sie die allgemeine Möglichkeit zu einem Einzelnen der Wirklichkeit wird. Umgekehrt ist die Materie das Allgemeine ausschliefslich in ihrer Trennung von der Form, als die unbestimmte Möglichkeit des Wirklichen; wo aber ein Wirkliches da ist, hat die Materie lediglich den Werth und die Bedeutung des Einzelnen. Bei diesem Verhältnifs beider Begriffe kann man es sich leicht erklären, warum Aristoteles häufig einer Begriffsbestimmung durch die andere geradezu zu widersprechen scheint; er giebt sich, um mit *Heyder* (Kritische Darstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegel'schen Dia-

Digitized by Google

lektik, B. 1, Abth. 1. S. 208) zu sprechen, das Ansehen, als wolle er jene beiden Principien als gleichberechtigte Faktoren des Wesenhaften auf dem Gebiet des sinnlich Wahrnehmbaren anerkennen; kann aber dann doch nicht umhin, von der höchsten Wesenheit ausgehend, den einen derselben als Grund alles Nichtseins, aller Zufälligkeit und blofsen Erscheinung anzusehen und nur den andern als Princip der Wesenhaftigkeit gelten zu lassen. Derselbe Widerspruch macht sich auf dem Gebiet des Wissens geltend: in der Definition soll der Gattungsbegriff der Materie, das spezifische Merkmal der Form entsprechen; zugleich aber wird doch mit aller Bestimmtheit erklärt, die sinnliche Empfindung beziehe sich immer auf's Einzelne. (Zeller, die Phil. der Griechen, Thl. 2. S. 409. 560 ff.) Die Ausgleichung des Widerspruchs liegt einfach darin, dafs die Allgemeinheit der Materie etwas durchaus Unbestimmtes ist und dafs die Materie denselben Charakter der Unbestimmtheit behält, auch nachdem sie als wirklich Daseiendes sich individualisirt hat. Die Form umgekehrt ist schlechthin das Bestimmende in Beziehung auf die allgemeine Unbestimmtheit der Materie und hinwiederum das Bestimmte als die Form der wirklich daseienden Materie. Allein diese Bestimmtheit der Form ist doch zugleich die wahre Allgemeinheit, denn sie wirkt als die allgemeine Macht, durch welche das Wirkliche bei allem Wechsel der Erscheinung sich in seiner ewigen und unveränderlichen Wesenheit erhält, während der Stoff das Wechselnde, Verschwindende und eben daher Unbestimmte ist. Was wir dagegen an Aristoteles auszusetzen haben, ist die durch den Platonischen Dualismus motivirte Scheu, zwischen Metaphysischem und Wirklichem zu trennen, die metaphysische Bedeutung der Materie und der Form von der Bedeutung zu unterscheiden, welche sie im Zusammenhang des wirklich und a posteriori Seienden haben. Die Möglichkeit der Wirklichkeit ist doch etwas Anderes als die Materie des Wirklichen, und eben so die apriorische Form nicht zu verwechseln mit der Form der einzelnen Erscheinung. — Diese Vermischung zweier nicht zusammengehörender Standpunkte trägt zugleich die Schuld von der etwas zweideutigen Vielheit der Bedeutungen, in welchen Aristoteles aufser den bereits angeführten das Wesen auffafst. (Trendelenburg's Commentar zu Ar. de an. p. 323 ff.) Dieselben lassen sich jedoch unter der allgemeinen Bedeutung subsumiren, wonach das Wesen den Begriff und das Gesetz ausdrückt, durch welche die Natur einer Sache bestimmt wird.

Digitized by Google

§. 55.

Die scholastische Philosophie, in Ermangelung eines richtigen Urtheils über das allerdings zweideutige Aristotelische Wesen, mühte sich vergebens ab, das metaphysische Sein durch einen obersten Grundbegriff positiv zu bestimmen,[1] bis *Leibniz* in der Monade[2] die Lösung des Räthsels fand. Die Monaden sind die ursprünglichen Wesen, schlechthin einfach und untheilbar, in Thätigkeit erhalten durch eine inwohnende „Kraft", welche den Uebergang und die Veränderung der jedem Wesen eigenthümlichen, dasselbe von jeder andern Monade unterscheidenden Vorstellungen bewirkt. In dem *Kant*'schen „Ding an sich"[3] ist das Wesen wieder zum Räthsel, zu einem unbekannten Etwas geworden, und abermals sieht sich die Philosophie in die Nothwendigkeit versetzt, aus den Irrgängen einer abstrakten Lehrweisheit sich herauszuwinden und eine haltbare metaphysische Grundlage zu suchen. Sehr beachtenswerth ist, was nach dieser Seite hin *Krause* geleistet hat, der die Wesenheit zur ersten und obersten Kategorie erhob.[4]

[1] Das griechische Wort: οὐσία bezeichnet das Sein im Gegensatz zum Werden. Indem die Lateiner, wie Boëthius, dasselbe durch „substantia" übersetzten, wollten sie damit das Beharrende im Unterschied vom Wechsel ausdrücken. (Trendelenburg, Logisch. Untersuch. Thl. 1. S. 290.) Allein derselbe Begriff wurde durch „essentia" bezeichnet; daher das scholastische Axiom: essentiae rerum sunt immutabiles. Diejenige Bedeutung der οὐσία, welche mehr den Begriff der Sache ausdrücken sollte, übersetzten Cicero, Fabian und Seneca mit essentia. Im Mittelalter war die Unterscheidung zwischen substantia und essentia sehr geläufig. Die Scholastiker definirten die Substanz: ens, quod per se subsistit et sustinet accidentia. Ueberhaupt aber ist das scholastische Ens als die allgemeinste Bestimmung des Seins, welche eben so wohl die Substanz als die Essenz unter sich befaßt, der am ehesten dem Wesen entsprechende Terminus. Ultimus rerum gradus est Ens, sive res qua res est. Principale et primarium Ens est, quod primo et per se est et dicitur Substantia. (Keckermannus, Scientiae me-

Digitized by Google

taphysicae systema. 1615. p. 17 u. 21.) *Wolf* hat die 3 Begriffe so bestimmt: Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat: quod possibile est ens est. (Ontol. §. 134. u. 135.) Quae in ente sibi mutuo non repugnant, nec tamen per se invicem determinantur, essentialia appellantur atque essentiam entis constituunt: essentia primum est, quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse potest. (§. 143. u. 144.) Subjectum perdurabile et modificabile dicitur substantia: substantia est subjectum determinationum intrinsecarum constantium et variabilium. (§. 768. u. 769.) Dankbar anzuerkennen bleibt es bei einem grofsen Theil der scholastischen Metaphysiker, dafs sie sich wenigstens vor dem durchaus inhaltsleeren Begriff des Seins hüteten. Esse et esse ens idem sunt neque differunt nisi loquendi ratione. Ens est, cujus est aliqua entitas (s. des zu seiner Zeit berühmten Marburger Professors *Goclenius* Isagoge in Metaphysica. 1612. p. 4).

[2] Notio substantiae tam faecunda est, ut inde veritates primariae consequantur. (Leibn. Opp. I, p. 121.) La nature des formes substantielles consiste dans les Forces primitives, qui ne contiennent pas seulement l'acte ou le complément de la possibilité, mais encore une activité originale. (ib. p. 125.) La Monade n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés. Cependant il faut que les Monades aient quelques qualités, autrement ce ne seroient pas même des Etres. Les Monades étant sans qualités seroient indistinguables l'une de l'autre. Tout être créé est sujet au changement, et par conséquent la Monade créée aussi. Ces changements viennent d'un principe interne, puisque une cause externe ne sauroit influer dans son intérieur. Mais il faut aussi, qu'outre le principe du changement il y ait un détail de ce qui change, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété des substances simples. L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la perception. (ib. II, p. 705 sq.)

[3] In der ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) wufste Kant noch nichts von dem „Ding an sich“. Hier bemerkte er ausdrücklich: „Bedenkt man, dafs die Natur an sich nichts, als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern blofs eine Menge von Vorstellungen des Gemüths sei, so wird man sich nicht wundern, sie blofs in dem Radikalvermögen aller unserer Erkenntnifs in derjenigen Einheit zu sehen, um deren willen allein sie Objekt aller möglichen Erfahrung d. i. Natur heifsen kann.“ (Kant's Werke, ed. Hartenstein; B. 2. Krit. d. rein. Vern. Anhang,

Digitized by Google

S. 650.) Diesen Standpunkt des schlechthin „subjektiven Idealismus“ hat Kant zwar nachher wesentlich modifizirt: es existiren seiner Ansicht nach eben so gewifs Dinge aufser uns, wie wir selbst und wie die Zustände in uns; nur stellen sie sich uns nicht so dar, wie sie an sich vorhanden sind. Dessenungeachtet verwirft er jeden positiven Begriff des Wesens. Nicht einmal das an sich seiende Wesen der uns erscheinenden Dinge können wir durch den reinen Verstand begreifen, noch viel weniger also das transcendentale d. h. über die Grenzen der Erfahrung hinausliegende oder metaphysische Wesen. Daher Kant's scharfe Polemik gegen Leibnis in dem „Anhang von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe.“ (l. c. S. 254 ff.) „Wenn ich mir ein Ding vorstelle, das beharrlich ist, so dafs Alles, was da wechselt, blofs zu seinem Zustand gehört, so kann ich niemals aus einem solchen Begriff allein erkennen, dafs ein dergleichen Ding möglich sei.“ So bleibt der Erkenntnifs nichts übrig, als die Formen des subjektiven Erkennens in ihrer Beziehung auf den an sich unbekannten Inhalt der Erfahrung zu untersuchen. — Wenn Aristoteles von der Platonischen εἴδη sagt: τερετίσματά ἐστι, oder wenn die Stoiker dieselben οὐδένα nannten, so finden diese wegwerfenden Bezeichnungen ihre volle Anwendung auf die „Dinge an sich“. Οὐδέν ἐστι ἢ τὸ τῆς στερήσεως ὄνομα μετὰ ἀμύδρας ἐπινοίας. (Julian. Orat. 5.)

[4] Die Wesenheit als solche nennt Krause essentia. Sie ist Einheit, welche die Substanzialität oder Unbedingtheit, und die Totalität oder Unendlichkeit in der „Wesenheitvereintheit“ verknüpft. (Vorlesungen über das System der Philosphie, S. 160 ff.) Statt der Krause'schen Wesenheit setzt die Einheit *F. L. Fülleborn.* (Materialien zu einer Grundwissenschaft.) „Führen wir alles Das, was wir wahrnehmen und erkennen, auf ein Höchstes und Letztes zurück, so ergiebt sich die Einheit als das Wesen aller Dinge, als das Höchste und Letzte. Das Wesen an sich aber ist Dasjenige, ohne welches ein Bestimmtes dieses Bestimmte nicht sein würde, das Nothwendige desselben.“

§. 56.

Hatte schon *Cartesius* darin gefehlt, dafs er das Wesen nicht unabhängig von der wirklichen Existenz und nur mit der Eigenthümlichkeit bestimmter Gattungsunterschiede in Betracht zog,[1] so verfiel *Spinoza* auf eine ganz irrige Ansicht von der Bedeutung des Wesens dadurch,

Digitized by Google

dafs er, den apriorischen Begriff mit der wirklichen Existenz verwechselnd, nicht den Begriff des Wesens, sondern dessen Existenz als schlechthin identisch voraussetzte; das Wesen ist nicht nur dem Begriffe nach eins und identisch, sondern es existirt auch in der Wirklichkeit nur Ein Wesen.[2] *Hegel* hat es an Spinoza getadelt, dafs seiner Substanz die Reflexion in sich, das Individuelle und Persönliche abgehe: allein sein eigener Begriff vom Wesen ist nur eine abstrakte Bestimmung, die er in das abstrakte Sein hineinträgt, eine Analogie der denkenden Reflexion, welche den Widerspruch als Bejaung, die Bejaung als Widerspruch setzt, das Princip der Negativität.[3]

[1] Die „Principia philosophiae" definiren die Substanz durch: res, quae ita existat, ut nulla alia re indigeat ad existendum. In diesem Sinn kann es nur eine Substanz geben, nämlich Gott. Soll aufser Gott noch Etwas existiren, so mufste Cartesius seine eigene Definition der Substanz aufgeben, wenigstens so beschränken, dafs gerade das Wesentliche davon verloren ging. Cartesius scheint den Widerspruch, in den er mit sich selbst gerieth, gefühlt zu haben; denn in den: „Rationes, more geometrico dispositae" definirt er die Substanz so: omnis res, cui inest immediate ut in subjecto, sive per quam existit aliquid, quod percipimus, h. e. aliqua proprietas sive qualitas sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur substantia. Um nun aber von dem einzelnen Ding als Substanz wieder zu dem Begriff des Allgemeinen sich zu erheben, abstrahirte Cartesius von der Summe der existirenden Einzelwesen die zwei allgemeinsten Attribute, Denken und Ausdehnung, und hypostasirte sonderbar genug die beiden generellen Prädikatbegriffe zu Substanzen. Schon hiemit war der Anfang gemacht, dem Wesen einen abstrakten Sinn zu unterstellen, indem zwei Prädikatbegriffe, unabhängig von ihren modis, durch die abstrahirende Thätigkeit des Geistes von den wirklich existirenden Wesen abgezogen und sofort als wesenhafte Existenzen hingestellt wurden. — In folgerichtiger Weiterbildung entstand *Spinoza*'s Substanz als die Alles beherrschende Macht der Nothwendigkeit. Wie nahe Cartesius bereits an den Fatalismus anstreifte, beweist seine Lehre, dafs, nachdem Gott einmal die Bewegung und die Materie geschaffen hatte,

Digitized by Google

alles Uebrige nach nothwendigen Gesetzen ohne Zuthun eines freien Willens zu Stande gekommen. *Leibniz* sah ganz richtig, als er mit Rücksicht auf diese Lehre es aussprach, Spinoza habe nur gewisse Keime der Cartesischen Philosophie weiter gebildet. (Oeuvr. de Descart. ed. Cousin. Le monde, ch. VI, p. 250. Leibn. Opp. P. I, p. 139. 144. *Bordas-Demoulin*, Le Cartésianisme, T. II, p. 181.) Man mag an der Cartesischen Substanz bemessen, was man von der in Frankreich gangbaren Ansicht zu halten hat, Cartesius sei der noch immer unübertroffene Philosoph der neuern Zeit, und die nach ihm kamen, namentlich auch Leibniz, haben sich darauf beschränkt, die bereits von Jenem gelösten Probleme, und zwar meist schlechter, zu beantworten. In Deutschland ist es außer *Anton Günther* Niemand eingefallen, zum unveränderten Cartesianismus zurückzukehren.

[3] Spinoza definirt die Substanz: Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur: h. e. id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Nimmt man hier das Wesen im metaphysischen Sinn eines der Wirklichkeit vorangehenden nothwendigen Begriffs, so ist an der Definition nichts auszusetzen. Es handelt sich ja gar nicht davon, zu wissen, ob es in Wirklichkeit nur ein oder mehrere Wesen gebe; das metaphysische Wesen ist eins und identisch, der Begriff der Zahl findet darauf gar keine Anwendung. Allein Spinoza kannte diesen Unterschied nicht: die Nothwendigkeit des apriorischen und rationalen Begriffs in seiner Identität ist ihm zugleich die eine und untheilbare Substanz der Wirklichkeit und die Mehrheit der Substanzen des Cartesius wird verworfen. Es giebt nur eine Substanz und diese ist die unendliche Totalität alles Wirklichen, da es ein Widerspruch wäre, die Substanz zu denken als das unabhängig von allem Andern nur durch sich selbst Existirende, und doch zugleich von der ersten und höchsten Substanz geschaffene, somit abhängige Substanzen gelten zu lassen. Denken und Ausdehnung sind blofs constitutive oder grundwesentliche Eigenschaften der einen Substanz, dasjenige was der Verstand an der Substanz als das ihre Essenz oder Wesenheit Ausmachende begreift. Gott ist das schlechthin unbeschränkt Seiende, die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, von welchen jedes die ewige und unbeschränkte Wesenheit ausdrückt. Diese Grundansicht Spinoza's nennen wir eine Abstraktion. Denn es werden zwar nicht die generellsten Eigenschaftsbegriffe des wirklichen Seins hypostasirt, dagegen das Wesen als solches, d. h. der rationale, metaphysische

Digitized by Google

Begriff des Wesens, zu einem Träger von Attributen des Wirklichen gemacht, so dafs, was Cartesius sorgfältig vermied, das vom Wirklichen Abstrahirte in der völlig abstrakten Einheit des Begriffs zusammengefafst wird. „Die Substanz", so beginnt die Reihe der auf die Definitionen und Axiome folgenden Theoreme, „geht der Natur nach den von ihren Attributen abhängigen Beschaffenheiten und Zuständen voraus." Das heifst mit andern Worten: von den modis oder den in Wirklichkeit existirenden Wesen werden Denken und Ausdehnung als die beiden allgemeinsten Eigenschaften abstrahirt, und diesen abstrahirten Attributen des Wirklichen wird die Substanz unter dem Begriff abstrakter Einheit als Subjekt unterschoben. Und in diesem abstrakten Begriff soll das Denken alles Wirkliche betrachten (sub specie aeternitatis), was nicht mehr und nicht weniger fordern heifst, als das Wirkliche in den leeren Begriff allgemeiner Einheit auflösen. „In jenem Spinozistischen Absoluten, das nur die unbewegte Identität ist, ist das Attribut wie der Modus nur als verschwindend." (Hegel's Werke, B. 5. Wissenschaft der Logik, Thl. 1. Abthl. 2. S. 196.) — Schon *Scotus Erigena* betrachtete das Wesen aller geschaffenen Dinge nur als Accidenzen der Einen wahren, unveränderlichen Substanz Gottes.

[3] Das Wesen wird von Hegel bestimmt als das durch Aufheben der Vermittelung mit sich vermittelte Sein, somit als die reflektirte Identität mit sich. Das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein, d. h. ein solches Sein, an dem alles Bestimmte und Endliche negirt ist. So ist es nur reine Identität und Schein in sich selbst, weil die sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstofsen seiner von sich selbst. Es enthält also wesentlich die Bestimmung des Unterschieds. (l. c. S. 5 f. Encyklopädie, §. 116.) Die Reflexionsbestimmungen oder Beziehungen der einfachen Unterschiede des Seins scheinen jedoch nur: das Einfache als Wesen gilt zunächst als das Positive, durch sich selbst Seiende, die Bestimmtheit dagegen als das Negative, an sich nicht Seiende, nur durch Anderes, nämlich durch das Positive Gesetzte. Allein beide Begriffe beziehen sich durch sich selbst auf einander und wiederholen sich in allen Fassungen und Ausdrücken des Wesens. Sie haben Sinn nur durch ihr Verhältnifs zu einander, wie Identität und Unterschied, Inhalt und Form, Ursache und Wirkung; keine der Antithesen kann ohne die andere sein. — Das Hegel'sche Wesen hat daher lediglich den Werth und die Bedeutung eines Beziehungs- oder Verhältnifsbegriffs. In die Abstraktion des Seins wird die Negativität einer scheinbaren Beziehung

Digitized by Google

hineingelegt; als ob dadurch in die Schemen der Kategorien des Seins Leben und Bewegung kommen könnte! Das metaphysische Wesen wird dabei geradezu auf den Kopf gestellt, aus einem durch sich Bestehenden zu einem Bestandlosen gemacht. „Das Sein scheint an dem Wesen, indem es an ihm als nichtseiendes sich findet.“ (Erdmann, Metaph. §. 88.)

§. 57.

Das durch sich selbst Bestand habende Wesen setzt sich als ein einfaches und schlechthiniges Was durch Selbstbejaung.[1] Das Sein bejat sich im Wesen. Ohne eine solche Bejaung ist das reine Sein eben nur etwas Negatives, der Begriff unbestimmter Möglichkeit. Wo das Sein als positiv gedacht wird, mufs es gedacht werden als die Bejaung seiner selbst.[2] Die Bejaung als solche ist der apriorische Beweis des Wesens, weil das Sein als positives Sein nur gedacht werden kann durch seine Selbstbejaung. Dafs dem so ist, mufs von Jedem, der überhaupt die Erkennbarkeit der Wahrheit zugiebt, als eine Thatsache und zwar als die höchste, allgemeinste Thatsache des Denkens, als der oberste Grundsatz aller apriorischen Erkenntnifs unbezweifelt hingenommen werden.[3]

[1] Die metaphysische Affirmation ist wohl zu unterscheiden von der grammatisch-logischen. Letztere ist eine Aussage, in welcher der an sich leere Begriff in seiner Bedeutung als wirklich behauptet wird. Die Aussage verbindet oder trennt und insofern ist sie Affirmation oder Negation. (Aristot. de interpret. 1. 5. 6.) Metaphysisch angesehen giebt es nur Affirmation und nicht auch Negation: das Sein mufs gedacht werden als die Selbstbejaung des Wesens. Die Nothwendigkeit als solche ist immer Affirmation.

[2] *Fichte* hat mit Rücksicht auf das Wirkliche die Bejaung in dem Satze ausgesprochen: „Das Seinsetzen ist ein Leben.“ (Nachgel. Werke, B. 1. S. 46.) Noch prägnanter *Schelling:* „Das Sein — jenes allein wahre Sein, das wir als das Absolute oder Gott erkannt haben — ist, so gewifs es das wahre Sein ist, so gewifs seine eigene Bekräftigung. Wäre es nicht wesentlich Selbstbejaung, so wäre es nicht absolut, nicht ganz und gar von und aus sich selbst. — Hinwiederum ist diese Bejaung des Seins nichts Anderes, denn

Digitized by Google

eben das Sein selbst. Wäre sie dieſs nicht, so wäre sie aufser dem Sein und könnte selbst nicht sein. Existenz ist Selbstbejaung und Selbstbejaung ist Existenz. Ein Ding existirt, heifst, es behauptet, es bekräftigt sich selbst. Kein Theil der Natur ist blofses Sein oder ein blofs Bejates, sondern jeder vielmehr in sich eben so Selbstbejaung, wie das Bewufstsein oder Ich. (Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilos. zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, S. 50 f.) — Ein geistvoller Schriftsteller, *A. Schopenhauer*, hat aufserdem die Bejaung unter der Bezeichnung: Wille das Wesen oder die Idee des Wirklichen genannt. „Die ächt philosophische Betrachtungsweise der Welt, sagt er, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinausführt, ist gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nur nach dem Was der Welt frägt, d. h. welche die Dinge nicht nach irgend einer Relation, nicht als werdend und vergehend betrachtet, sondern das in allen Relationen erscheinende, selbst aber ihnen nicht unterworfene, immer sich gleiche Wesen der Welt, die Ideen derselben, zum Gegenstand hat. — — Dieses Wesen ist der Wille und zwar ein Wille zum Leben. Dieser Wille und dieses Leben aber ist ewig: sie werden von Geburt und von Tod nicht berührt. Geburt und Tod gehören eben zur Erscheinung des Willens, nicht zu seiner Idee; es ist dem Willen wesentlich, sich in Individuen darzustellen, die entstehen und vergehen, als flüchtige, in der Form der Zeit auftretende Erscheinungen Desjenigen, was an sich keine Zeit kennt, aber gerade auf besagte Weise sich darstellen mufs, um sein eigentliches Wesen zu objektiviren. — — Der Wille, welcher rein an sich betrachtet erkenntnifslos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, wie wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, ja im vegetativen Theile unseres eigenen Lebens erscheinen sehen, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntnifs von seinem Wollen.“ (Die Welt als Wille und Vorstellung; 2. Aufl. Bd. 1. S. 309. Bd. 2. S. 352. 565 ff.)

[3] „Es ist unmöglich, bemerkt Aristoteles, dafs es von Allem Beweis gebe; sonst würde er ins Unendliche fortgehen, so dafs auf diese Weise gar kein Beweis Statt fände.“ (Metaph. IV. 4.) „Von der Wesenheit und dem Was findet kein Beweis Statt.“ (ib. XI. 7.) Für nicht beweisbar hält Aristoteles die empirische Erscheinung und die obersten Principien, somit die beiden äufsersten unmittelbar feststehenden Punkte, zwischen welchen das

Digitized by Google

durch Schliefsen vermittelte, abgeleitete Erkennen mit der Möglichkeit des Beweises in die Mitte tritt. Vermittelst des *induktiven* Verfahrens erhebt sich der Erkennende von dem *Einzelnen*, in der Erfahrung Gegebenen zu dem *allgemeinen* Princip, um durch dieses das Einzelne in seiner ideellen Bedeutung und in dem Zusammenhang mit dem Ganzen zu begreifen. So wird von dem unbestimmt Einzelnen, das nicht an sich, wohl aber für uns gröfsere Gewifsheit hat als das Allgemeine, zu dem Princip aufgestiegen, als dem seiner Natur nach Gewisseren, damit die Wirklichkeit und ihre Erscheinung sich dem Bewufstsein offenbart. — Gestützt auf die eigenthümliche Organisation des Denkens tritt der Philosophirende in den Mittelpunkt der daseienden Wirklichkeit und dringt durch die Manigfaltigkeit des wirklichen Seins hindurch bis zum Begriff des metaphysisch-nothwendigen Seins. Weder dieser Begriff, als der höchste und letzte, noch auch Das, was durch denselben gesetzt oder bejat ist, *weil es durch die Nothwendigkeit des Begriffs gesetzt und bejat ist*, läfst sich beweisen. Der Beweis ist eben die Nothwendigkeit des Begriffs, und ein solcher Beweis kann nur von Dem gefordert werden, der mit der Nothwendigkeit des apriorischen Seins zugleich auch das wirkliche Sein leugnet. Ein Skeptiker der Art aber läfst sich überhaupt nichts beweisen. — Mit der unbewiesenen Bejaung des Wesens sind wir um nichts besser, aber auch um nichts schlechter daran, als *die* Philosophie, welche ohne Voraussetzung zu sein, somit Alles beweisen zu können behauptet. „Soll, sagt Hegel, keine Voraussetzung gemacht, der Anfang selbst *unmittelbar* genommen werden, so bestimmt er sich nur dadurch, dafs er der Anfang der Logik, des Denkens für sich, sein soll. Nur der Entschlufs, den man auch für eine Willkühr ansehen kann, nämlich dafs man das Denken als solches betrachten wolle, ist vorhanden. — Der Anfang mufs daher schlechthin *ein* Unmittelbares sein, oder vielmehr *das* Unmittelbare selbst. Der Anfang ist das reine Sein.“ (Wissensch. d. Logik, Thl. 1. Abthl. 1. S. 63.) Wohl: aber jenes reine Denken und dieses reine Sein sind nirgends bewiesen, sondern blofs behauptet.

§. 58.

Das *metaphysische*, mit dem *logischen* nicht zu verwechselnde [1] *Gesetz* für das Wesen ist das *Princip der Identität und des Widerspruchs*, wobei von der Voraussetzung ausgegangen wird, dafs der Satz der

Digitized by Google

Identität und der Satz des Widerspruchs nicht als zwei verschiedene metaphysische Principien, sondern als eines und dasselbe zu verstehen sind.[2] Dieses oberste Princip bedeutet, dafs das Wesen als Wesen, d. h. sofern es sich setzend durch sich besteht (A = A), nichts Anderes bejat als sich selbst (A non est non-A) und dafs, metaphysisch betrachtet, Alles, was nicht Wesen ist, überhaupt nicht ist (non-A non est).[3]

[1] Es ist eine eben so allgemein verbreitete, als durchaus nicht zu rechtfertigende Annahme, *Aristoteles* und beziehungsweise *Platon* haben den Satz des Widerspruchs, der bei ihnen zuerst in der Philosophie auftaucht, logisch und nicht metaphysisch verstanden. Im Phaedon heifst es: μηδέποτε ἐναντίον ἔσεσθαι ἑαυτῷ τὸ ἐναντίον; und *Aristoteles* bringt den Satz in die „wohlverwahrte" Formel: „es ist unmöglich, dafs Demselbigen in derselben Hinsicht Dasselbige zugleich zukomme und nicht zukomme." (Metaph. IV. 4. Coll. Anal. Pr. II. 2. I. 32. Anal. Post. I. 11.) Offenbar beziehen sich beide Bestimmungen auf das Wesen der Dinge an sich und keineswegs auf eine blofs logische Form. So ist es zu verstehen, wenn Aristoteles a. a. O. für dieses oberste Gesetz die Forderung des Beweises zurückweist. „Da der Philosoph das Sein als solches zu seinem Gegenstand hat, so ziemt es sich, dafs er, der die umfassendste Kenntnifs von Allem besitzt, auch die unumstöfslichsten Principien (τὰς βεβαιοτάτας ἀρχάς) für jede Sache aufzuzeigen habe; denn die unumstöfslichsten Principien sind die, welche das Sein als Sein betreffen; vor allen das angegebene. Einige wollen auch dieses Princip beweisen, aus Unkunde; denn Unkunde ist es, nicht zu wissen, wofür man Beweis suchen mufs und wofür nicht."

[2] Der Satz des Widerspruchs ist nur der negative Ausdruck für den Satz der Identität. Die Trennung beider ist ein Mifsverständnifs *Baumgarten's*, durch welches *Krug* und *Fries* sich gleichfalls täuschen liefsen. — Da die Alten sich ausschliefslich des negativen Ausdrucks bedienten, thaten die scholastischen Metaphysiker sich viel darauf zu gut, als sie nach dem Vorgang der Scotisten das „Ens est unum" und „idem sibimet ipsi est idem" als höchstes Princip des Erkennens aufstellten. Und zwar wurde die Identität, obwohl in der Metaphysik abgehandelt, im Ganzen doch nur logisch

Digitized by Google

gedeutet; eben so der Satz des Widerspruchs. — *Kant*, der die Logik als die Wissenschaft der Verstandesregeln definirte, abstrahirte in ihr von allem Inhalt der Erkenntnifs und betrachtete nur die logische Form im Verhältnifs der Erkenntnisse zu einander. Auch der Satz des Widerspruchs hatte für Kant ausschliefslich logische Bedeutung, „weil er von den Erkenntnissen, blofs als Erkenntnissen überhaupt, unangesehen ihres Inhalts gelte und sage: dafs der Widerspruch sich gänzlich vernichte und aufhebe.“ (Krit. d. rein. Vernunft, S. 167.) — Die Scholastiker hatten den Satz des Widerspruchs so verstanden, als liefse derselbe Entgegengesetztes nicht in demselben Subjekt zu. Dagegen legte schon *Petrus Lombardus* (Sentent. lib. II. 3 seq.) Einsprache ein. Umgekehrt hatte Kant gegen die logische Fassung: „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht,“ nichts zu erinnern, verwahrte sich aber auf das nachdrücklichste gegen die synthetische Formel Wolf's: Fieri non potest, ut idem simul sit et non sit. (Ontol. §. 28.) Das simul, das ein Zeitverhältnifs ausspreche, gehöre gar nicht in die Logik. Der Mifsverstand komme daher, dafs man das Prädikat eines Dings zuvörderst von dem Begriff desselben absondere und nachher sein Gegentheil mit diesem Prädikat verknüpfe, was niemals einen Widerspruch mit dem Subjekt, sondern nur mit dessen Prädikat, welches mit jenem synthetisch verbunden worden, abgebe, und zwar nur dann, wenn das erste und zweite Prädikat zu gleicher Zeit gesetzt worden. — Wie aber, wenn man das unschuldige simul ohne Umstände streicht? — *Leibniz* stellt die Sache so dar, dafs wir durch das Princip des logischen Widerspruchs, nach welchem wir Dasjenige für falsch halten, was einen solchen enthält, und für wahr, was dem Contradiktorischen oder Falschen entgegengesetzt ist, in der Analyse bis zu denjenigen primitiven Ideen aufsteigen, welche keiner Analyse mehr fähig sind, indem sie die metaphysische Identität der Sache mit sich selbst aussprechen. — Die metaphysische Identität erklärte *Wolf* durch die Möglichkeit der Substitution des Einen (Wesens) durch das Andere, folglich nicht mit Rücksicht auf das Wesen an und für sich. Eadem dicuntur, quae sibi invicem substitui possunt salvo quocunque praedicato, quod uni eorum vel absoluto, vel sub data conditione convenit. (l. c. §. 181.) Für das Gesetz des Widerspruchs aber, das er an die Spitze seiner ontologischen Untersuchungen gestellt hat, kommt er doch wieder auf die logische Bedeutung zurück: Eam experimur mentis nostrae naturam, ut, dum ea judicat aliquid esse, simul judicare nequeat, idem non esse. (§. 27.) Solcher

Digitized by Google

Vermischung gegenüber war die einseitige Beschränkung des Princips durch Kant ein Fortschritt. Seinen Spuren folgt *Weifse*, der den Satz der Identität und des Widerspruchs gleichfalls in die logische oder „erkenntnifs-theoretische“ Wissenschaft verweist. Der Sinn des Satzes bestände zuerst nach seiner negativen Fassung (A non est non — A) darin, dafs das Vernunftbewufstsein, welches das menschliche Denken vom thierischen Vorstellen unterscheidet, die Unterschiede der Vorstellungen und der sinnlichen Wahrnehmungen erst wirklich als Unterschiede setzt, während für jene sinnlichen oder rein psychischen Thätigkeiten der Unterschied ein unbestimmter, fliefsender, also eben so sehr kein Unterschied ist. Umgekehrt wird durch ihn in seiner positiven Fassung als Satz der Identität das Gleiche als Gleiches, als mit sich Identisches gesetzt, auch wenn es zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten und in verschiedenen Verbindungen, die es für das sinnliche Erkennen als solches vielmehr zu einem sich Ungleichen, mit sich nicht Identischen machen, empfunden und vorgestellt wird. (Fichte's Zeitschrift, B. IV. Heft 1. S. 18.)

[3] Man darf sich durch den negativen Ausdruck des Identitätsprincips nicht verleiten lassen, die Negation zu der metaphysischen Natur des Wesens zu zählen. Die Metaphysik hat mit der Negation als Negation nichts zu thun. (§. 57, Anm. 1.) Die Negation ist nur scheinbar, dem sprachlichen Ausdruck zur schärferen Fassung der dem Wesen zukommenden Bestimmtheit eigen. Insofern das Wesen nichts als sich selbst bejat, dient die Negation lediglich zur intensiveren Bekräftigung der Affirmation. Auch die Formel: non-A non est, besagt nur, dafs das reine Sein positiv als Wesen gedacht werden mufs, nicht aber im Sinn Herbart's, dafs vom Wesen aller Unterschied ausgeschlossen sei. Der Unterschied besteht gleichfalls: aber nur am Wesen.

§. 59.

Wie die Anwendung vom Satz der Idendität und des Widerspruchs in der Logik[1] allein durch die metaphysische Geltung dieses Gesetzes gerechtfertigt erscheint, nicht anders bedürfen Identität und Widerspruch, wenn man sie als reale Principien des wirklichen[2] Seins gebrauchen will, vorerst einer metaphysischen Begründung. Denn wollte man auch zugeben, dafs Natur und Geist durch dieselbe Gesetzmäfsigkeit bestimmt seien, dafs das logische

Digitized by Google

Denken, um wahr zu sein, dem idealen Wesen der erscheinenden Wirklichkeit entsprechen müsse, so läfst sich der Beweis, somit die eigentliche philosophische Berechtigung dieser dogmatischen Thesis nur dadurch aufzeigen, dafs der nothwendige Grund beider, der Natur und des Geistes, d. h. das metaphysische Sein nach seiner Gesetzmäfsigkeit festgestellt ist. Die Bedeutung[3] unseres Princips im Allgemeinen liegt in der unabweislichen Forderung, den apriorischen Grund der Wirklichkeit zu denken als eine unwandelbare Bestimmtheit, wie wir sie im Wesen fanden.

[1] Wie sollte es möglich sein, ein ursprüngliches Gesetz des formalen Denkens aufzustellen, so lange unerwiesen bleibt, ob einem und welchem apriorischen Gesetz das wirkliche Sein des Geistes mit seiner formalen Thätigkeit unterliegt? Ein Abgeleitetes und Vermitteltes würde als durch sich selbst begründet postulirt.

[2] *Fichte* erklärt den Satz A = A für den höchsten Ausdruck der höchsten Thathandlung des Ich. Es ist im Ich Etwas, das sich stets gleich, stets ein und dasselbe ist. Das „Ich bin" ist das schlechthin Gesetzte und auf sich Gegründete, Grund alles Handelns des menschlichen Geistes, mithin sein reiner Charakter. Indem nun aber das A durch die absolute Handlung des Ich als A d. h. als Ich sich setzt, setzt es sich das non-A entgegen. Von Allem, was dem Ich zukommt, mufs vermöge der Entgegensetzung dem nicht-Ich das Gegentheil zukommen, jedoch so dafs durch das ursprüngliche absolute Ich dem theilbaren Ich das theilbare nicht-Ich entgegengesetzt wird, beide also gleichmäfsig durch eine und dieselbe Thathandlung von dem Ich gesetzt sind. (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1802, S. 17 ff.) — Was Fichte nun von dem Ich aussagt, gilt bei *Schelling* als das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft und, da aufser ihr nichts ist, für alles Sein. Der Satz A = A ist der einzige unbedingt gewisse und seine Identität begreift in sich die Einheit des Subjekt-Objekts. (Zeitschr. für spekulat. Physik, B. II, Heft 2, S. 4—6. System des transcendent. Idealismus, S. 43—57.) Ueber das von Schelling nicht ausdrücklich berücksichtigte Gesetz des Widerspruchs hat sich sein Schüler *Buchner* dahin erklärt, dafs dasselbe gar kein Princip sei, weil der Gegensatz und Widerspruch der Dinge nur scheinbar sei und sich blofs im endlichen Denken vorfinde. (Vernunftlehre,

Digitized by Google

1808, S. 92.) Der Gebrauch, den *Herbart* und *Hegel* von dem Princip der Identität machen, bezieht sich ausschliefslich auf die Methode der Wissenschaft. „Man mufs, sagt *Herbart*, erst die Widersprüche in den gegebenen Erfahrungsbegriffen kennen, um einzusehen, wie wichtig die Forderung ist, dafs A = A (tale, quale nach Cicero und mithin nach Platon) sein solle. Wegen des Mifslingens jener falsch angelegten Demonstrationen hat unsere Zeit einem thörichten Mifstrauen gegen alle Demonstrationen Raum gegeben" (Lehrbuch zur Einleit. in d. Phil., 4. Aufl., S. 54.) Durch den methodischen Grundsatz, überall nur das mit sich Identische aufzusuchen, gelangt man zu dem metaphysischen Begriff des einfachen und unmittelbar gegebenen Wesens. Die Qualität des zu Setzenden mufs schlechthin positiv oder affirmativ sein, d. h. keine Negation oder Beschränkung enthalten, welche die Absolutheit wieder aufhöbe. Auch darf dieselbe in keiner Weise als eine Vielheit oder als innere Gegensätze gedacht werden, sondern nur als schlechthin einfach, womit zugleich jede quantitative Theilbarkeit, jede Ausdehnung in Raum und Zeit ausgeschlossen ist. — *Lotze* hat den methodischen Werth der Identität in einen logischen umgesetzt: — weil jedes Subjekt als schlechthin mit sich identisch und auf sich beruhend gedacht werden müsse, könne es überhaupt niemals in einem kategorischen Urtheil Prädikate annehmen, eben weil es nach dem Ausspruch desselben Gesetzes des Widerspruchs nicht identisch mit sich sein kann, sobald es ein Anderes ist als es selbst. (Logik, S. 111.) — *Hegel* läfst dem Gesetz nur einen dialektischen Werth. Wäre das Denken weiter nichts als einfache, abstrakte Identität, so müfste dasselbe für das überflüssigste und langweiligste Geschäft erklärt werden. (Encyklop., 2. Aufl., in den Ges. Werken, B I, S. 232.) Aber es liegt noch etwas mehr in dem Satz. Dieses Mehr ist die reine Bewegung der Reflexion, in der das Andere nur als Schein, als unmittelbares Verschwinden auftritt; A ist, ist ein Beginnen, dem ein Verschiedenes vorschwebt, zu dem hinausgegangen werde; aber es kommt nicht zu dem Verschiedenen; A ist — A; die Verschiedenheit ist nun ein Verschwinden; die Bewegung geht in sich selbst zurück. Die Wahrheit ist nur in der Einheit der Identität mit der Verschiedenheit vollständig, besteht nur in dieser Einheit. Dadurch dafs die Identität als die reine Bewegung der Reflexion die einfache Negativität ist, erhält die positive Form des Satzes der Identität zu ihrer Ergänzung die negative Form des Widerspruchs. (Wissensch. der Logik, Thl. 1, Abthl. 2, S. 33 u. 36.) Es bedarf keines besondern Nachweises,

Digitized by Google

dafs das metaphysische Gesetz der Identität und des Widerspruchs bei Hegel der dialektische Ausdruck für den abstrakten Begriff des Wesens ist. (§. 56.)

[3] Sein unbestreitbares Recht hat unser Princip dem Standpunkt gegenüber, wo sein gerades Gegentheil als das Wahre erscheint. Die Sophistik und die Lehre des Anaxagoras, dafs Alles in Allem gemischt, oder die des *Demokrit*, dafs Leeres und Erfülltes gemischt sei, endlich der Heraklitische Flufs des Werdens, weckten bei Platon und Aristoteles die Einsicht von der Nothwendigkeit, auf ein absolut Festes und Gewisses zurückzugehen und dadurch die Wissenschaft möglich zu machen. Daher ihr Satz des Widerspruchs. Eben dahin zielt das Wort *Fr. Schlegel*'s, dafs die Anwendung dieses Satzes auf äufsere, von uns unabhängige Dinge noch grofse Schwierigkeit leide. Es könne nämlich ein Philosoph, sofern von solcher Anwendung die Rede wäre, den Einwurf machen, dafs es überhaupt kein eigentlich festes, beharrliches, ruhendes, absolutes Sein gebe, sondern dafs Alles in einer steten Veränderung, ewigem Wechsel und Flufs sich befinde. (Philosoph. Vorlesungen, herausgegeben von Windischmann, B. I, S. 90.) Gegen die Hegel'sche Negativität behält die Identität ihr gutes Recht, wie überhaupt überall, wo das wirkliche Sein blofs als Werden oder das metaphysische als abstrakter Begriff Geltung hat.

§. 60.

Das Wesen hat sich uns geoffenbart als den höchsten metaphysischen Grundbegriff, auf den eben daher die übrigen metaphysischen Begriffe, wie andererseits alle Bestimmungen des wirklichen Seins bezogen werden müssen. Ohne Wesen keine Wahrheit, keine Wissenschaft. Wird dagegen bei diesem Begriff ohne alle weitere Entwickelung des reinen Seins beharrt, so sucht man einem Extrem auszuweichen, um in das andere zu fallen. Ueber dem Widerspruch gegen den abstrakten Begriff des Seins und den fliefsenden Wechsel des Daseins geht der metaphysische Boden verloren und es bleibt zuletzt nichts übrig als das Atom[1] mit bald materiellerer bald ideellerer Färbung.

[1] Die Atomistik taucht in der Geschichte der Philosophie bald in dieser bald in jener Gestalt immer wieder auf, so oft der Begriff des Wesens von der Spekulation aufser Acht gelassen wurde.

Digitized by Google

§. 61.

Um mit der griechischen Philosophie den Anfang zu machen, so bildete sich dem elementaren Spiel des Wechsels in der jonischen [1] und dem abstrakten Sein in der eleatischen Schule entgegen das atomistische System *Leukipp*'s und *Demokrit*'s. [2] Unter den arabischen Philosophen bestanden die Motakhallims auf der Annahme einfacher und untheilbarer Wesen, theils im Widerspruch gegen die Motazelits, welche den Gedanken eines möglichen Nichtwirklichen für wesenhaft hielten, theils gegen die Skeptiker und Somaniten, von welchen Jene die Realität und Erkennbarkeit der Dinge, Diese aufser der Arithmetik und Geometrie die Wahrheit alles spekulativen Wissens bestritten. [3]

[1] Nicht *Heraklit* allein war es, der die Unruhe der Veränderung für die wesentliche Eigenthümlichkeit alles Wirklichen ausgab und daraus die Folgerung ableitete, dafs Alles sei und nicht sei (Arist. Metaph. IV. 7), und dafs aus Allem Eines und aus Einem Alles werde (Arist. de mundo, 5): die Elemente, als Principien gedacht, wie bei *Thales* das Wasser, das ἄπειρον des *Anaximander*, d. h. die räumlich unbegrenzte, belebte und bewegte Materie, des *Anaximenes* allumfassende Luft, bei *Anaxagoras* die Mischung und Entmischung der Stoffe in der fortwährenden Kreisbewegung, endlich die Liebe und der Streit als die schöpferischen Mächte in den Urelementen des *Empedokles* — überall erscheinen Werden und Veränderung an der Stelle des wandellosen Wesens.

[2] Aus dem wahrhaft Einen, sagte Leukipp, wird ein Vieles, aus dem wahrhaft Vielen ein Eines. Vieles aber ist gegeben, also mufs ein ursprünglich Vieles zu Grund gelegt werden. Es giebt eine zahllose Vielheit untheilbarer und unzerstörbarer, keine leeren Zwischenräume enthaltender, nur quantitativ bestimmter Körperchen. Diese Atome sonderte Demokrit nach Gestalt, Zusammensetzung und Stellung (κατὰ ῥυσμὸν, διαγιγὴν, τροπὴν, was Aristoteles durch σχῆμα, τάξιν, θέσιν übersetzt). — Als später im Gegensatz zu dem „herrschenden" (τὸ ἡγεμονικὸν) Aether der Stoiker, diesem beweglichen und vieldeutigen Princip, und zu dem Skeptizismus der neuern Akademie die Atomistik abermals zu An-

Digitized by Google

sehen gelangte, erklärte *Epikur* die Manigfaltigkeit der Dinge nicht wie Demokrit aus dem Stofs und Gegenstofs der Atome, sondern aus einer Abweichung ihres senkrechten Falls im leeren Raum. Der Dichter *Lucretius* fand die Verschiedenheit der ursprünglichen Figuren eben so grofs als die Menge der Atome.

[3] Die Motakhallims behaupteten, das Sein der Dinge sei ihre Realität oder ihr Wesen und dieses allein bleibend, während die Accidenzen beständig wechseln. Der zusammengesetzte Körper lasse sich in eine bestimmte Zahl kleiner Theile zerlegen, welche nicht weiter getheilt werden können. Zugleich verwarfen sie nicht nur die ursachliche Verbindung der Dinge unter sich, sondern auch die zeitliche Folge eines Zustandes, welcher die Macht haben soll, einen andern hervorzubringen. Ihre einfachen Substanzen oder Monaden dachten sie theils als geistige Dinge, theils als die einfachen Theile der zusammengesetzten Körper. Jede untheilbare Substanz ist unkörperlich: erst in der Zusammensetzung nehmen die Substanzen Quantität und Körperlichkeit an. (Ritter, Gesch. d. christl. Phil., Thl. III. S. 708 ff.) — Unter den 73 arabischen Sekten, die man aufzuzählen pflegt, stellten die Motazelits, wenigstens ein Theil derselben, den Satz auf, das mögliche Nicht-wirkliche sei Etwas, habe Sein, Wesen, Accidenzen u. s. w., es fehle ihm überhaupt nichts, als das Attribut der Wirklichkeit. „Gott kann nur diese möglichen nicht-wirklichen Wesen verwirklichen, und er verwirklicht sie, indem er ihnen die Eigenschaft der Existenz ertheilt. Existenz und Wirklichkeit sind somit kein wesentliches Moment ihres Seins.“ (*Schmölders*, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, p. 200.) Wir erinnern uns, dafs Leibniz und Wolf lehrten, die Dinge enthalten ihrer Möglichkeit oder ihrer Idee nach alle ihre Bestimmungen, so dafs wenn sie verwirklicht würden, in ihrem Wesen keine Veränderung vor sich gehe; durch die Existenz komme zur Möglichkeit und Denkbarkeit der Essenz nichts Wesentliches hinzu. — Was die arabischen Sophisten betrifft, so werden ihnen von den andern Sekten dieselben Spitzfindigkeiten und künstlichen Beweise zugeschrieben, wie sie von der griechischen Sophistik bekannt sind. Die Somaniten hingegen liefsen gar keine philosophische Beweisführung gelten. (Schmölders, l. c. p. 110 u. 113.)

§. 62.

Ueber dem Versuch, den abstrakten Begriff des Seins, der aus dem Neuplatonismus in die germanische Wissenschaft übergegangen war, und den damit verwand-

Digitized by Google

ten, von Platon's Ideenlehre berührten Realismus,[1] der der ideellen Allgemeinheit ausschliefslich Wesenheit zuerkannte, zu beseitigen, liefs der mittelalterliche Nominalismus nur das Einzelne als Einzelnes, das Wesen als Individuum[2] gelten. Die in *Gassendi*[3] einige Jahrhunderte später wieder zu Ehren gekommene Atomistik war eine Reaktion theils gegen die abstrakte Substanz des *Giordano Bruno* und *Cartesius*, theils gegen die davon abgeleiteten naturwissenschaftlichen Principien. Endlich hat *Herbart* das schlechthin eine, einfache und unveränderliche Reale dem metaphysischen Sein *Hegel's* und der Dynamik der *Schelling*'schen Naturphilosophie gegenübergestellt.[4]

[1] Der Realismus hat seine Wurzeln eben so wohl in der Seinslehre des *Scotus Erigena* als in den Platonischen Ideen. Das Sein ist nach Scotus allein in Gott, der in seiner Unendlichkeit nicht definirt und nicht begriffen werden kann. Als das ausschliefsliche Sein ist er die universitas, τὸ πᾶν, totum naturae, totum omnium. (De divisione naturae, II, 2. I, 24. I, 74.) Nur Gottes ewiges Sein ist: alles aber, was in Zeit und Raum erscheint, erschaffen und veränderlich ist, ist nicht. Zugleich aber sind Gattungen, Arten, Individuen dennoch Wesen, sofern ihnen die untheilbare Einheit eines allgemeinen Begriffs zu Grund liegt. Das Wesen ist das untheilbare göttliche Sein in den Dingen. (l. c. I, 36.) *Οὐσία* non est major in omnibus hominibus, quam in uno homine, nec minor in uno homine, quam in omnibus hominibus. Diefs blieb auch die Lehre der spätern Realisten. Von *Wilhelm von Champeaux* berichtet *Abälard* (Ep. I, 2): Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Wofern nicht ausgesprochener Weise, so doch in der nothwendigen Consequenz seines Standpunktes mufste der Realismus dem Individuum das Wesen absprechen. Diefs ändert sich nicht, auch wenn man mit *Gerbert* annehmen wollte, im Uebersinnlichen oder der Idee nach seien selbst die Accidenzen der wirklichen Dinge unveränderlich; und im Princip wird daher *Bayle* (Dict. hist. s. v.

Digitized by Google

Abelard) gegen *Ritter* (Gesch. der christl. Phil. Thl. III, S. 357) Recht behalten.

[2] *Roscellinus* wollte nur die Individuen für wahre Wesen gelten lassen und verbot sogar, dem einzelnen Ding Theile zuzuschreiben. So auch *Occam:* omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis.

[3] *Giordano Bruno* und *Campanella* verwarfen aufser Gott jede Wesensbestimmung: in dem göttlichen Wesen ist die substanzielle Form und der Endzweck aller Dinge enthalten. Als wesenhaft sind die Dinge nur in Gott; aufser ihm verfallen sie dem Nichtsein. Dadurch dafs er „Ausdehnung" und „Denken" zu Wesen machte, gerieth *Cartesius* in den nämlichen Irrthum. (§. 56.) — In der Naturlehre liefs *Telesius* durch die Einwirkung zweier thätiger unkörperlicher Principien, der Wärme und der Kälte, auf das leidende körperliche Princip der Materie das Wirkliche entstehen; *Patricius* aus dem Ureinen durch die Vermittelung des Lichtes einen dynamischen Prozefs sich entwickeln; endlich erklärte *Cartesius*, auf seinem falschen Begriff der „Ausdehnung" fufsend, den Raum für identisch mit der körperlichen Substanz und verwarf die Atome, weil diese noch so klein gedacht dennoch ausgedehnt und darum theilbar sein müssen. (Principia philosophiae, II, §. 20—22.) Alle Eigenschaften der Materie reduziren sich darauf, dafs sie theilbar und ihren Theilen nach beweglich ist, und da es keinen leeren Raum giebt, ist nur Kreis- oder „Wirbel"-Bewegung möglich. (*Schaller*, Geschichte der Naturphilosophie, Thl. I, S. 227 ff.) — *Gassendi* bestritt die Annahme des Telesius, Patricius, Campanella, Digbaeus, dafs aus einigen qualitativ bestimmten Principien Alles hervorgehe, da eine Verwandelung des einen Elements in ein anderes unmöglich sei. (Syntagma philos. lib. III, cap. 2 u. 3.) Statt dessen statuirte Gassendi qualitätslose, durchaus materielle, volle und feste Atome ohne leere Zwischenräume.

[4] Das Was des Seienden oder das Reale ist nach Herbart absolut ohne allen ursprünglichen innern Wechsel, so dafs es selbst in keiner Art irgend eines Werdens oder einer Entwickelung begriffen gedacht werden darf. Herbart bestritt damit die dialektische Unruhe des Hegel'schen Seins und die Bewegung der Expansion und Contraktion, die von *Kant* in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" principiell begründet, bei Schelling in dem „Dunkel der Schwere" und dem „Glanz des Lichtes" dynamisch sich gestalten, und eingehend in den „magne-

Digitized by Google

tisch-elektrisch-chemischen" Prozefs die wirkliche Welt aus sich entfalten. — Herbart erinnert auf eine überraschende Weise an die arabischen Motakhallims: der Wechsel und das Causalitätsverhältnifs gehen die Wesen an sich nichts an. Das Seiende kann weder sich verändern, noch sich äufsern, noch erscheinen; und es ist für die einfachen Wesen durchaus zufällig, ob sie in dieser oder jener Beziehung der Ursächlichkeit zu einander stehen.

§. 63.

Alle die Systeme, die über den Begriff des Wesens nicht hinauskommen, theilen mit einander die Mangelhaftigkeit einer mechanischen,[1] mehr oder weniger materialistischen und skeptischen Auffassung der Welt. Ist das Wesen weiter nichts als Wesen, beharrt es in der allgemeinen Bestimmtheit eines selbständigen Seins, ohne alle innere Beziehung zu sich selbst, so schrumpft es zu einer todten Macht des Seins und das Seiende in den äufsern Stoff der Erfahrung zusammen.

[1] Die Atomistik der Griechen weifs die wirkliche Welt nicht anders zu erklären, als indem sie den „Zufall" zu Hilfe nimmt. Die einfachen Atome werden als im leeren Raum sich bewegend vorausgesetzt und es sind nothwendige Gesetze, nach welchen sie sich verbinden. Aber dafs sie zusammenstofsen, bleibt dem Zufall überlassen. An sich verhalten sie sich gleichgültig gegen einander und nur wenn der Zufall sie zusammenführt, entstehen reale Verbindungen. (Cicero de Natur. Deor. I, 25. de Fato, 20.) Der Zufall vertritt die Stelle der Gottheit und Epikur's Anhänger, Lucretius, überschüttet den Götterglauben mit Spott. — Zwar waren die Motakhallims die orthodoxen Dogmatiker des Muhamedanismus; diefs hinderte aber nicht, dafs sie das Verhältnifs Gottes zur Welt als einen äufserlichen Mechanismus sich dachten. Was bei Epikur der Zufall, ist bei ihnen die absolute „Willkühr" Gottes, die jedes Atom schafft und die Wirksamkeit der Naturgesetze unmöglich macht. — Von dem scholastischen Nominalismus läfst sich nachweisen, dafs er im 14. Jahrhundert seinem Wesen nach Sensualismus war. (Ritter, l. c. III, S. 136.) Occam betrachtet alle Gebote Gottes als etwas Willkührliches und eben so seine Offenbarungen. (*Rettberg:* „Occam und Luther"; in Ullmann's Theol. Stud. u. Krit. 1839. S. 69.) Eben so bemerkt *Neander* über Roscellin, es gebe sich die skeptische

Digitized by Google

Tendenz des Nominalismus bei ihm anschaulich zu erkennen. (Allg. Gesch. der christl. Religion u. Kirche, B. V, Abthl. 2. S. 689.) — Gassendi ruft für die Bildung der Welt den schöpferischen Gott als einen Deus ex machina zu Hilfe und kann sich die Frage nicht verhehlen, ob nicht die Atome selbst sich durch eigene Bewegung gerade zu dieser Gestaltung der Welt würden geordnet haben. Darauf antwortet er in derselben mechanisch-äufserlichen Weise, diefs wäre nur möglich unter der Voraussetzung, dafs Gott die Atome mit dieser Fähigkeit geschaffen hätte. — In den mechanischen Zusammenhang seiner Welt kann auch Herbart nicht ohne einen gewaltsamen Widerspruch die teleologische Wirksamkeit seiner Gottesmonade hereinziehen. —

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Die Beziehung.

§. 64.

Bei dem Sein, das im Wesen sich zu dem ersten metaphysischen Gedanken zusammenzieht, kann es sein Bewenden nicht haben: das Räthsel einer irrwischähnlich umherflackernden Abstraktion würde sich lediglich in das andere Räthsel einer in Stein gegrabenen Hieroglyphe verwandeln. Denn das Wesen, das über sich nichts offenbart, weiter nichts zu sagen weifs, als dafs es Wesen ist, bleibt auch für die Wissenschaft ein Unaussprechbares.[1] Das Wesen in seiner schlechthinigen Position, in seinem starren Bestand, unvermittelt wie es ist, sinkt zu dem Werth eines identischen und darum völlig nichtssagenden Urtheils herab, das den Begriff selbst vom Begriff prädizirt.[2]

[1] Wir werden zwar mit *Göthe* bekennen müssen, dafs bei jeder Untersuchung am Ende etwas Incommensurables zurückbleibt, dem nur auf einen gewissen Grad beizukommen ist, indem die Natur immer etwas Problematisches hinter sich behält. Auch läfst sich nicht Alles durch das Wort aufklären; es bleibt hinter dem schärfsten Ausdruck ein dem Verstand ewig dunkler Grund. Allein diese Dunkelheit lichtet sich, wie *Aristoteles* richtig erkannt hat, Demjenigen, der die Gedanken entlang auf den Grund der Sache zu schauen vermag. Die einseitig atomistischen und monadischen Systeme wollen diesen Schritt nicht thun und bleiben darum vor andern in zweideutigen Hypothesen stecken. Nicht qualitativ, sondern nur quantitativ bestimmte, wegen ihrer Kleinheit unsichtbare Körperchen, die sich im leeren Raum bewegen, oder Reale, die an sich ohne Raum, Zeit und Bewegung sind und nur durch ihre Selbsterhaltungen den Schein der Wirklichkeit erzeugen, sind so gespensterhafte Probleme, dafs die Erklärung selbst unerklärlicher ist als das was dadurch erklärt werden soll. Ja wir werden sogar Anstand nehmen müssen, dafür noch den Ausdruck: „Philosophie“ gelten zu lassen, da die unmittelbare Wirklichkeit durch Unerklärliches zu erklären dem Zweck der Philosophie widerstreitet.

Digitized by Google

[2] Das Urtheil: „der Mensch ist Mensch“ kann nur als die Form eines Urtheils gelten; was den Inhalt betrifft, so ist es blofs einfache Wiederholung des Begriffs in der Form eines Urtheils. „Es wird, bemerkt *Hegel*, nichts für langweiliger und lästiger gehalten werden, als eine nur Dasselbe wiederkäuende Unterhaltung, als solches Reden, das doch Wahrheit sein soll.“ Diefs ist vollkommen richtig: meint er aber weiter, indem nur Dasselbe wiederkehre, so sei vielmehr das Gegentheil geschehen; das identische Reden widerspreche sich selbst; die Identität, statt an ihr die Wahrheit und absolute Wahrheit zu sein, sei vielmehr das Gegentheil; statt das unbewegte Einfache zu sein, sei sie das Hinausgehen über sich in die Auflösung ihrer selbst — so ist diefs grundfalsch. Die Identität des Wesens ist so wenig ihr Gegentheil, dafs dieses vielmehr, um überhaupt zu sein und gedacht werden zu können, in der Wirklichkeit, wie als metaphysischer Begriff identisch bleiben mufs. Dagegen bleibt das Wesen nicht unvermittelte Identität, öffnet vielmehr den Schoos dieser starren Identität, um sich innerlich mit sich selbst zu vermitteln.

§. 65.

Das Wesen offenbart und bestimmt sich durch innere Vermittelung, d. h. durch Beziehung auf sich selbst. Ohne Beziehung ist das Wesen das Unterschiedslose und folglich Inhaltslose.[1] Denn Inhalt ist nur da wo Unterschied ist, wo das Wesen die Schranken seiner unvermittelten Einheit durchbricht und durch die Beziehung auf sich selbst eine manigfaltige Vielheit darstellt. Dieselbe metaphysische Nothwendigkeit, die uns zwingt, das Wesen als den apriorischen Grund alles wirklichen Seins zu setzen, nöthigt uns das Wesen auf sich selbst zu beziehen. Im andern Fall hätten wir eben so wenig den Wechsel der äufsern Erscheinung als das haltlose Spiel des Zweifels im Innern des Geistes philosophisch überwunden, weil weder die Manigfaltigkeit des sinnlichen Daseins noch die Gliederung des Gedankens sich erklärt, wenn nicht der sie bestimmende apriorische Grund in sich selbst den Begriff einer apriorischen Manigfaltigkeit und Gliederung enthält.[2]

Digitized by Google

Die Wahrheit läfst sich nur unter der Bedingung erkennen, dafs das Wesen zugleich Beziehung auf sich selbst ist.

[1] Das absolut Einfache ist ein Undenkbares und die auf diesen Begriff gestützten Systeme widersprechen sich selbst. Die griechische Atomistik ersetzte die mangelnde Qualität ihrer Atome durch eine unbestimmte Vielheit und Manigfaltigkeit der Form oder Gestalt, so dafs aus der Zusammenstellung und Lage der verschiedenen Atome die Unterschiede der sinnlich wahrnehmbaren Beschaffenheiten und Eigenschaften der Dinge erklärt werden. Allein ist denn absolute Einfachheit bei der angenommenen Manigfaltigkeit der Gestalt noch möglich? Die Gestalt ist ja bereits eine Beziehung des einfachen Wesens auf sich und setzt einen Unterschied voraus. Die vorgebliche Einfachheit widerspricht sich somit selbst und es ist nur die weitere Entwickelung eines ursprünglich schon vorhandenen Unterschieds, wenn aus der Formverschiedenheit der Atome die Differenz der vier Elemente und der aus ihrer Mischung gebildeten Dinge abgeleitet wird. — Es ist derselbe Widerspruch, nur in anderer Gestalt, dessen sich *Herbart* schuldig macht, indem er zwar ausdrücklich verbietet, sein Reales als Quantum zu denken, dasselbe dagegen immer als ein Quale voraussetzt. Ein qualitativ Bestimmtes ist kein absolut Einfaches mehr, so wenig als das quantitativ Bestimmte, da die Qualität als ein für sich Bestehendes, d. h. als Wesen gedacht, sich von andern Qualibus nur dadurch unterscheiden kann, dafs es in sich selbst verschieden bestimmt ist. Diefs freilich leugnet der Herbartianimus: allein es heifst alle Thatsachen der unmittelbaren Erfahrung, die organische Natur unseres Geistes zu Gunsten einer Hypothese verleugnen, wenn man dem Wesen jeden innern Unterschied, einen manigfaltigen Inhalt abspricht.

[2] Auch an diesem Beispiel wird es deutlich, dafs das menschliche Denken, in der Mitte stehend zwischen der apriorischen Nothwendigkeit des metaphysischen Gedankens und der in ihrer Existenz nur durch einen absoluten schöpferischen Willensakt erklärbaren aposteriorischen Wirklichkeit, zur Erlangung philosophischer Erkenntnifs weder den apriorischen noch aposteriorischen Standpunkt einseitig festhalten darf. Die metaphysische Wahrheit fordert den vorurtheilsfreien Blick in die wirkliche Welt und das Wirkliche bedarf der apriorischen Begründung. Für beide Richtungen mufs man das Auge offen erhalten. Es verhält sich damit wie mit

Digitized by Google

der Frage: ob die Ideen uns angeboren sind oder erst erworben werden? —

§. 66.

Unmittelbar von der sinnlichen Erfahrung ausgehend und in nächster und unausgesetzter Berührung mit derselben bleibend, hat die Philosophie die Beziehung des Wesens zunächst als ein äufserliches Verhältnifs begriffen. Es ist das Princip der Bewegung, des Uebergehens aus einem Zustand in den andern, wodurch die Manigfaltigkeit der Erscheinungen erklärt werden soll.[1] Für die metaphysische Betrachtung ist es dabei gleichgültig, mit welcher besondern Beschaffenheit behaftet das allgemeine Princip der Bewegung vorgestellt wurde: sie begnügt sich mit dem auf anderem Gebiet gewonnenen Resultat, dafs die Beziehung der Bewegung vom Sinnlichmateriellen mehr und mehr zu dem Uebersinnlichideellen sich erhob, indem sie bei den Hellenen von den Naturprincipien der jonischen Schule[2] durch die pythagorische[3] Lehre zu *Platon*'s Ideen[4] aufstieg.

[1] In Betreff des in Frage stehenden Princips hat sich *Aristoteles* im ersten Buch der „Metaphysik" ein herrliches Denkmal seines metaphysischen Scharfsinns gesetzt.

[2] Es ist schon §. 61 (Anm. 1) gezeigt worden, wie in der jonischen Philosophie das „Werden" und die „Veränderung" hauptsächlich in Betracht kamen. Aus dem Wasser läfst *Thales* das Weltall werden und in Wasser sich wieder auflösen (Plutarch, de Placit. Phil. I, 3), wobei er die Bewegung in die mythische Vorstellung kleidete, Alles sei voll Götter und besitze eine Seele, da auch den Stein das Eisen bewege. (Arist. de An. I, 5 und 2.) Durch ewige Bewegung scheiden sich bei *Anaximander* die dynamischen und elementaren Gegensätze von dem „Unbegrenzten" aus, was nach *Anaximenes* durch Verdünnung und Verdichtung geschieht. *Heraklit* denkt sich das Feuer als Urwesen, das in fortwährender Verwandlung begriffen ist, während *Anaxagoras* die verschiedenen Stoffe ursprünglich in chaotischem Zustand vermischt sein läfst, bis ein nach und nach die ganze chaotische Masse erfassender Um-

Digitized by Google

schwung das Gleichartige ausschied, immer jedoch theilweise mit den andern Elementen gemischt, so dafs nur der Geist ohne alle Beimischung rein für sich ist. Durch Hafs reifst sich nach *Empedokles* das Einzelne vom Ganzen los, die Liebe dagegen vereinigt das Einzelne zum Ganzen. Die Bewegung im leeren Raum ist für die Atomistiker die einzige Ursache des Wirklichen.

[3] Die Pythagoräer mufsten gleichfalls den Begriff der Bewegung, jedoch bereits in ideellerem Sinn, zu Hilfe nehmen, um aus dem Eins, das die Elemente der Zahl, Gerades und Ungerades, Unbegrenztes und Begrenztes, in sich vereinigt, die arithmetischen Zahlen und mit diesen die Dinge und Begriffe entstehen zu lassen. Einige aus der Schule bildeten den Gegensatz des Geraden und Ungeraden noch weiter aus, indem sie im Ganzen zehn solcher gegensätzlichen Bestimmungen aufstellten: immer aber war es die Beziehung zweier Gegensätze zu einander, also keine innere Beziehung des Wesens auf sich selbst, wodurch sie das Seiende erklärten.

[4] *Platon*, der die Lehren vom ewigen Werden und vom schlechthin beharrlichen Sein zu vermitteln trachtete, machte statt der Zahlen die Ideen zu Bestimmtheiten des unveränderlich Seienden und löste das beharrliche Sein der Ideen dadurch in ein stetiges Werden auf, dafs er dieselben in eine gleichfalls äufserliche Beziehung zu dem Stoff setzte. Dem Stoff kommt das Werden nicht das Sein, die Zeitlichkeit nicht die Ewigkeit, das Aufser- und Nebeneinander, nicht das In- und Ansich zu. Um die äufserliche Beziehung zwischen den Ideen und dem Stoff zu vermitteln, wird der Schematismus idealer Zahlen und für die Welt der Erscheinungen die Weltseele zwischen das Sein und das Werden in die Mitte geschoben. Die Beziehung bleibt jedoch auch dann eine äufserliche.

§. 67.

Nachdem die äufsere Beziehung mehr und mehr ihren idealen Charakter verloren hatte,[1] entwickelten die Neuplatoniker aus dem Verhältnifs der Idee zum Stoff ihr Emanationssystem.[2] Auf christlichem Boden gab man der in der Emanationslehre liegenden Beziehung den Namen: Affirmation und Negation,[3] und verstand darunter das nähere oder entferntere Verhältnifs, in welchem die Wesen zum unaussprechlichen, alleinheitlichen Urwesen stehen. Bei den Mystikern des Mittelalters ist

Digitized by Google

dasselbe ein Aus- und Eingehn von und zu der Einheit des göttlichen Wesens.[4] Auf einen wissenschaftlichen, von den sinnlichen oder mythisch-allegorischen Elementen freien Ausdruck hat den Begriff einer äufserlichen Beziehung des Wesens zum Wesen gebracht *Herbart* in seiner Methode der Beziehungen.[5]

[1] Die Stoiker gingen von der untrennbaren Einheit des leidenden oder bestimmbaren und des thätigen oder bestimmenden Princips aus, so dafs in absteigender Stufenfolge durch die bildende Thätigkeit des bestimmenden Princips der leidende Stoff zu elementaren Gegensätzen herausgebildet wurde, und wiederum durch äufserliche Mischung der Elemente die anorganischen und organischen Wesen sich bildeten. — Noch äufserlicher wurde die Beziehung bei *Epikur*.

[2] Wie die Quelle der Ströme, wie das Leben im Baum ist das Ureins *Plotin's* die *δύναμις τῶν πάντων*, indem dasselbe überströmend durch seine Ueberfülle das Andere hervorbringt. (Enn. V, 2, cap. 1. III, 8, cap. 15.)

[3] „In letzter Beziehung, heifst es in dem Buch „von der mystischen Theologie" (cap. 5), das den Namen des Areopagiten Dionysius trägt, in letzter Beziehung ist Gott weder Bejaung noch Verneinung; sondern indem wir bei dem, was nach ihm kommt, Bejaungen und Verneinungen setzen, setzen wir in ihm weder Bejaung noch Verneinung, weil über alle Bejaung hinaus die vollkommene und eine Ursache von Allem liegt, und über jede Verneinung hinaus die Ueberschwänglichkeit des schlechthin von Allem Getrennten und über das Ganze Erhabenen."

[4] Diese nach Aufsen und Innen gehende Bewegung wird wohl auch „Ausschlag" und „Vernichtigkeit" oder „Vergangenheit" genannt. Gott, als ein „zirkeliger Ring" gedacht, dessen Mittelpunkt allenthalben, dessen „Umschwank" (Peripherie) nirgends ist, entgiefst sich. (*Suso's* Schriften von Diepenbrock, S. 215 u. 217.) Die „Deutsche Theologie" geht von dem Unterschied zwischen dem Vollkommenen und Getheilten aus. Das Vollkommene ist ein Wesen, das selbst unwandelbar und unbeweglich alle andern Dinge verwandelt und bewegt. Das Getheilte oder Unvollkommene ist Das, was aus dem Vollkommenen den Ursprung hat, was wie ein Glanz von der Sonne ausfliefst: — ein Bild, das bei Plotin eine besonders wichtige Rolle spielt.

Digitized by Google

[5] Schon in der Definition, die Philosophie sei eine wissenschaftliche Bearbeitung und Berichtigung unserer allgemeinen Begriffe zum Behuf der Erkenntnifs des faktisch Gegebenen, ist diese eigenthümliche Methode angedeutet. Dieselbe hat zum Zweck, die absolute Einfachheit der Realen zu ermitteln, den Widerspruch aufzudecken, der darin liegt, dafs ein Wesen sich in manigfache Unterschiede trenne und doch dabei eines und dasselbe bleiben soll. Dieser Widerspruch liegt 1) in dem Begriff des Dings mit mehreren Merkmalen; 2) im Begriff des veränderlichen Dings oder der Causalität; 3) im Begriff des Ichs als eines Einfachen in einer Vielfältigkeit von Bestimmungen, und eines Beharrlichen in rastloser Veränderung. (Eine durchaus befriedigende Auseinandersetzung der Herbart'schen Gedanken findet sich bei *Hartenstein:* Probleme und Grundlehren der allg. Metaphysik.) Die Beziehung ist nach Herbart nicht im Wesen selbst zu suchen, sondern in den äufserlichen Verhältnissen des Realen zum Realen.

§. 68.

An sich ist das Wesen nicht unterschiedslos, sondern nur ungeschieden: der innere Unterschied tritt noch nicht hervor. In seiner Selbständigkeit unterscheidet es sich von Allem, was es nicht selbst ist. Das Sichunterscheiden von dem Andern aber zeigt sich als ein Sichunterscheiden nicht von, wohl aber in sich selbst, als ein durch die Beziehung gesetzter innerer Unterschied, da das Wesen nicht gedacht werden kann als schlechthin einfach. [1] Die innere Vermittelung, die den Unterschied verschiedener Bestimmungen im Wesen setzt, wurde zuerst aufgestellt von *Aristoteles.* Seine *οὐσία* als Ergänzung des *αὐτὸ καθ' αὑτὸ* (der Idee), und das *τόδε τι,* das er zu dem *ἓν ὄν* Platon's [2] hinzubringt, machen das Wesen zu einem innerlich bestimmten oder zu einer Vielheit von Bestimmungen.

[1] Es dürfte nicht ungeeignet sein, dabei an die Natur des geometrischen Punkts und der arithmetischen Zahl zu erinnern. An sich ist der Punkt nichts, sondern nur als unwandelbare Wesenheit der beweglichen geometrischen Figuren gedacht. So lange er lediglich der wechselnden Manigfaltigkeit der letztern entgegengesetzt wird, ist er blofser Beziehungs- oder Verhältnifsbegriff. In der

Digitized by Google

Bedeutung eines wesenhaften Constituenten der geometrischen Figur hat er den Unterschied der Linie zu seinem eigenen Inhalt. Die Linie wird nicht aus dem Punkt, ist vielmehr die Beziehung des Punkts auf sich selbst. Der Punkt mufs als Linie gedacht werden, wie das Wesen als in sich unterschieden gedacht werden mufs. Eben so hat die Zahl den Unterschied der Einheit und Vielheit in sich selbst, als nothwendige Bestimmungen ihres eigenen Wesens.

[2] Auch Platon rühmt die Kunst der συναγωγὴ und διαίρεσις, vermöge deren die Verschiedenheit und Manigfaltigkeit der Erfahrung auf einen Gattungsbegriff zurückgeführt und dieser in seine Artbegriffe zerlegt wird. In Allem hat man die Eine Idee zu suchen, aus dieser aber die in ihr enthaltenen Zahlbegriffe abzuleiten. (Phaedr. 265, D. ff. Phileb. 16, C. ff.) Damit ist jedoch der innere Unterschied des Wesens nicht bezeichnet; vielmehr enthält es weiter nichts als eine Anweisung, wie das dialektische Verfahren zweckmäfsig einzurichten sei. Anders bei Aristoteles, der an Platon's εἶδος oder παράδειγμα, sofern es ein αὐτὸ καθ' αὑτὸ ist, tadelt, dafs dasselbe nicht Red' und Antwort stehe (λόγον διδόναι), sich nicht mitzutheilen vermöge. Bei Platon ist das ungetheilte, unvermittelte Eins das Ursprüngliche, allein Wesenhafte, als ἓν den πολλοῖς entgegengestellt. Dasselbe erzeugt eine manigfaltige Vielheit, indem es der von der Idee schlechthin verschiedenen Materie die äufsere Theilnahme an seinem Wesen gestattet, wobei das Eins in dem Andern (τὸ θάτερον im Timäus, τὸ μέγα καὶ σμικρὸν nach Aristoteles) ein Nachbild (εἰκὼν) seines Musterbegriffs (παράδειγμα) zurückläfst. Das Nachbild zerfällt alsdann gleichfalls in eine Menge Nachbilder, die als εἴδωλα des Urbilds zur Erscheinung kommen. (Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina ex Arist. illust.) Der Begriff und das allgemeine Wesen des Aristoteles haben ihre Vielheit nicht aufser, vielmehr in sich und es ist unmöglich, seine Theile vom Wesen abzusondern. Das τόδε τί bezeichnet die Einheit des Wesens nach seiner innern Sonderung. — Von der Kategorie des πρός τι, welche die äufserliche Beziehung, ein Maafs- oder Gröfsenverhältnifs ausdrückt, macht Aristoteles einen sehr beschränkten Gebrauch. Sie gilt nur von den unter sich verglichenen Begriffen wie διπλάσιον, ἥμισυ, μεῖζον.

§. 69.

Unterschiede kommen in das Wesen dadurch, dafs dasselbe in der Trennung sich näher bestimmt. Seine Diremtion ist Determination. Will man dieser den

Digitized by Google

Namen: „Negation“ beilegen, so darf diefs nur mit der ausdrücklichen Verwahrung geschehen, dafs darunter die sich in Unterschiede trennende, auf sich bezogene Selbstbestimmung des ungeschiedenen Wesens verstanden wird. [1] In diesem Sinn hat die Negation eine durchaus positive Bedeutung, in welcher allein dieselbe in der Metaphysik zulässig ist. Negirt wird die ursprüngliche Ungeschiedenheit des Wesens, so dafs nichts ausgeschlossen ist als die in sich verschlossene Starrheit des Wesens. Durch die sich offenbarenden Unterschiede erscheint so wenig ein Mangel, eine beraubende Negativität am Wesen, dafs gerade der Gehalt desselben darin besteht. Ein wesentlich positiver Begriff kann daher auch nicht füglicherweise eine die Selbstbejaung geradezu aufhebende Bezeichnung erhalten. [2]

[1] „Die Verneinung findet sich nirgends aufser im Denken. In der Natur ist nichts durch die blofse Negation zu begreifen und nur die oberflächliche Betrachtung kann sich bei einer solchen Bestimmung beruhigen. Wenn man die Finsternifs die Verneinung des Lichts nennt, so bleibt man im vergleichenden Denken hängen. Die Finsternifs als Negation ist nur zu begreifen, wenn sie auf ihr bejaendes Wesen bezogen wird. Dieses Wesen aber ist die Erde, welche den grofsen Schattenkegel wirft, der uns Finsternifs heifst.“ Nur an dem einzelnen Gegenstand der Wirklichkeit findet sich die Negation als Beraubung sofern derselbe nicht alle seinem Wesen entsprechenden Unterschiede in sich vereinigt. — *Aristoteles* behandelt den Gegensatz (das Conträre, ἐναντίωσις) als einen Begriff, dessen Wesen in der Natur der Dinge zu suchen ist. Gegensatz heifst ihm der absolute Unterschied, die vollendete Beraubung. Denn da das Unterschiedene sich mehr oder weniger unterscheiden kann, so mufs es einen Unterschied geben, welcher der gröfste ist. Der vollendete Unterschied (τελεία διαφορά) hat sein Ende erreicht und dem Conträren kann nur Eines nicht Mehreres entgegengesetzt werden. (Metaph. V, 10. 16. de Interpr. 7.) Wie der Unterschied im Allgemeinen, so hat auch die Beraubung einen verschiedenen Sinn: bald ist sie das die Beraubung Erzeugende, wie die Finsternifs als die Verneinung des Lichts, bald erhält sie ihre Bedeutung erst in Verbindung mit der Form und Materie, da letztere, an sich unbestimmt und unvermittelt, der Formbestimmung bedürftig ist, aus ihrem Zustand der Beraubung nach derselben verlangt. Sofern die

Digitized by Google

Beraubung ein Negatives erzeugt, ist auf sie der Ausdruck: Verneinung, Negation (ἀπόφασις) anwendbar. (Metaph. X, 4 u. 5.) Es ergiebt sich hieraus, dafs Aristoteles sowohl die unbestimmte Möglichkeit im Gegensatz zur Wirklichkeit, als auch die Verneinung einer positiven Bestimmung der Wirklichkeit und in Verbindung damit die dem Begriff nicht entsprechende Erscheinung des Wirklichen Beraubung nennt. „Beraubt ist entweder was überhaupt unvermögend ist, Etwas zu haben, oder was Etwas nicht hat, obgleich es dasselbe seiner Natur nach haben könnte; und zwar ist es entweder schlechthin beraubt oder auf irgend eine bestimmte Weise.“ — Indem man das Platonische μὴ ὄν der Erscheinung im Gegensatz zu dem ὄντως ὄν der Idee damit in Verbindung brachte, entstand derjenige Sprachgebrauch, der das Göttliche absolute Affirmation nannte, alles Aufsergöttliche aber Negation, die in demselben Verhältnifs als vorherrschend gedacht wurde, in welchem das Geschaffene von der Vollkommenheit des Schöpfers sich entfernte. — *Hegel* hat seine Negativität als die positiv bestimmende Macht des Begriffs in Aristoteles hineingetragen, und *Biese* rühmt es als die spekulativste That desselben, die Negativität entdeckt zu haben. „Aristoteles, sagt er, ging aus von dem Einerlei oder dem Identischen (ταὐτόν), zu welchem das Gleiche (ἴσον) und Aehnliche (ὅμοιον) gehört; bestimmte darauf näher das Anderssein oder Verschiedene (τὸ ἕτερον), in welchem sich Jedes für sich noch gleichgültig verhält gegen das Andere; dann wies er in dem Unterschied (διαφορὰ) das Identische in dem Verschiedenen nach und kam auf den vollendeten Unterschied (τελεία διαφορὰ), den Gegensatz (ἐναντίωσις). In dem Gegensatz ist jedes der Unterschiedenen wegen der Beziehung auf ein und Dasselbe nicht gleichgültig gegen sein Anderes; da aber das Entgegengesetzte selbst nur insofern ist, als es sich negativ auf das Andere bezieht, so enthält der Gegensatz Identität und Verschiedenheit als wesentliche Momente in sich. Daher kann auch nicht Alles einander entgegengesetzt werden, sondern nur das was zugleich im Unterschied sich identisch verhält und für ein und Dasselbe empfänglich ist. In dem Mittlern (τὸ μεταξὺ), als dem Dritten zwischen den Entgegengesetzten, offenbart sich die wahre Natur des Gegensatzes, welcher Identität und Unterschied in einer Einheit enthält, so dafs jedes der Entgegengesetzten nicht für sich ist das was es ist, sondern das Entgegengesetzte sowohl an ihm selbst ist, als es dasselbe ausschliefst. Das Positive und Negative ist daher in einer Einheit vorhanden.“ (Biese, die Philosophie des Aristoteles, B. I, S. 513,

Digitized by Google

Anm.) Werden einzelne philosophische Begriffe der Aristotelischen Philosophie in solcher Weise in Verbindung gebracht, so kann man der Hegel'schen Methode einen beredten Fürsprecher und eine gewichtige Auktorität zur Seite stellen, und §§. 115—121 der Encyklopädie wären allerdings nicht mehr und nicht weniger als eine begriffsmäfsige Entwickelung dieser Reflexionsbestimmungen: nur Schade, dafs Aristoteles selbst anders urtheilte und der „Beraubung" und „Negation" nirgend eine positiv bewegende, die Gegensätze vermittelnde Macht zuerkannte. — Dagegen entspricht *Spinoza's*: determinatio est negatio (Ep. L) dem Sinn Hegel's, mag man determinatio durch „Bestimmung" oder wie *Orelli* (Spinoza's Leben u. Lehre, S. 42) durch „Begrenzung" übersetzen. Statt positiv zu sein, ist die Determination bei Spinoza jedenfalls nur etwas Negatives.

[2] Die aus Fichte's Wissenschaftslehre in die philosophische Methode der Neuzeit übergegangene Gliederung von Thesis, Antithesis und Synthesis wurde in Uebereinstimmung mit Hegel von *Krause* so verstanden, als wäre in der Bejaung („Jaheit") des Wesens eine „Gegenjaheit" und „Gegenneinheit" als wirkliche Verneinung und Negation enthalten.

§. 70.

Da das Wesen in seinen Unterschieden sich auf sich selbst bezieht, können diese sich nicht widersprechen, weil das Widersprechende sich gegenseitig ausschliefst, folglich die Identität des Wesens als Vereinigung widersprechender Bestimmungen sich selbst widersprechen, d. h. aufhören würde, identisches Wesen zu sein. Als identische Einheit seiner manigfaltigen Bestimmungen ist das Wesen Subjekt,[1] die einheitliche Macht, welche die im Wesen gesetzten Unterschiede zusammenhält, indem sie dieselben auf sich bezieht.[2] So erfüllt sich das Wesen mit einem bestimmten Inhalt.

[1] Aristoteles führt den Subjektbegriff mit seinen Merkmalen auf die Principien der Materie und der Form zurück, wobei dem Gattungsbegriff die Bedeutung der Materie, seinen spezifischen Merkmalen die der Form beigelegt wird. Im Allgemeinen aber ist das Subjekt (*ὑποκείμενον*) dasselbe was Wesen, nach der Definition des erstern: *τὸ ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου.* (§. 54. Anm. 3.) Der Unterschied beider bestände nur darin, dafs bei der universellen Be-

Digitized by Google

deutung, welche Aristoteles dem Begriff des Wesens giebt, derselbe zunächst seine Anwendung fände auf das „letzte Subjekt, das nicht ferner von einem andern ausgesagt wird". (Metaph. V, 8.) „Subjekt, heifst es weiter, ist sowohl die Materie (ὕλη), als auch die Gestalt (μορφὴ, εἶδος) und was aus Form und Materie zusammengesetzt ist." (Metaph. VII. 3.) Darüber nun wird Aristoteles von *Herbart* nachdrücklichst zur Rede gestellt, weil er einen dualistischen Unterschied zwischen μορφὴ und ὑποκείμενον setze, so dafs zum wirklichen Ding das ὑποκείμενον blofs die Möglichkeit, die μορφὴ die Wirklichkeit hinzuthue. Dieser Dualismus sei erst von Kant und Jacobi beseitigt worden. (Lehrbuch zur Einleitung in die Philos. S. 208.) Die Mehrheit der Eigenschaften vertrage sich nicht mit der Einheit des Gegenstands; da wir das vielfache Besitzen der vielen Eigenschaften nicht auf einen einfachen Begriff zurückführen können, so sei der Begriff von dem Ding mit vielen Merkmalen ein widersprechender, der einer Umarbeitung im Denken entgegensehe. (ib. S. 149 u. 158.) — Uebrigens aber nennt Aristoteles den Unterschied des Wesens im Allgemeinen das „Qualitative" dessen weitläuftiger Sprachgebrauch (Metaph. V, 14) sich auf die beiden Hauptbedeutungen des Unterschieds und dann der Bewegung und Thätigkeit zurückführen läfst.

[2] Das von den Römern durch „Subjectum" übersetzte ὑποκείμενον behielt während des Mittelalters die Bedeutung desjenigen Seins bei, welches die Sache selbst aufser und unabhängig von unserem Denken hat. Kant und Fichte haben diesen Sprachgebrauch völlig geändert. Seither versteht man unter Subjekt das was denkt, unter Objekt das Ding, das unabhängig vom Denken besteht.

§. 71.

Bei der immer wieder von ihm selbst verwischten Scheidelinie zwischen erster und zweiter Philosophie, oder zwischen metaphysischem und wirklichem Sein, [1] ist *Aristoteles* aufser Stand, wie der Mehrzahl metaphysischer Begriffe, so namentlich auch dem als Subjektbegriff [2] in den von ihm gesetzten Unterschieden sich auf sich selbst beziehenden Wesen unwandelbar einen und denselben Sinn beizulegen. So sehr er es sich auch angelegen sein läfst, das Einzelne von dem Allgemeinen nicht zu trennen, so erkennt er doch das Letztere als den Gegenstand der Wis-

Digitized by Google

senschaft und bestimmt hienach das Wesen, sofern es Unterschiede in sich setzt, als den Gattungsbegriff,[3] der seine Merkmale unter sich begreift. Diesem Beispiel folgten alle spätern realistischen Philosopheme, welche ohne Ausnahme das Verhältnifs des Subjekts zu den in ihm gesetzten Wesensbestimmungen von der Beziehung der Gattung zu den Arten und Merkmalen verstanden.[4]

[1] Dieser Umstand erschwert in sehr merklicher Weise das Verständnifs der Aristotelischen Philosophie. Die Furcht, die Idee von der Wirklichkeit nach dem Vorgang Platon's einseitig zu trennen, veranlafst den Stagiriten, die apriorischen und aposteriorischen Begriffe nirgends streng aus einander zu halten, wefshalb er sich in der Metaphysik wiederholt (u. a. St. VII, 11) entschuldigt, über die sinnlich wahrnehmbaren Wesen Bestimmungen zu geben, da doch diese der „zweiten" Philosophie angehören. — Es erwächst hieraus die weitere Schwierigkeit, dafs das Einzelne und das Allgemeine nur in Gott, aufser ihm aber nirgends im System schlechthin vereinigt sind. Das Einzelne wird als das Wesenhafte bezeichnet und doch soll sich das Denken nicht auf das Einzelne, sondern auf das Allgemeine richten, während dieses nur insofern als wesenhaft gilt, als es das Wesen des Einzelnen ausdrückt. (Ritter, Gesch. d. Phil., III, 130. Zeller a. a. O. II, 408.) Weil das Allgemeine mit dem Unbestimmten verwechselt wird, kann es nirgends in seiner metaphysischen Nothwendigkeit und durchaus bestimmten Wahrheit zur Geltung kommen.

[2] Es soll nicht in Abrede gestellt werden, dafs das ὑποκείμενον des Aristoteles in den meisten Fällen das sinnlich Concrete bezeichnet, das selbständig für sich bestehend der Träger der verschiedenen Eigenschaften ist (Metaph. 4, 5. Trendelenburg, Arist. de an. Comm. p. 324 sq. Biese, die Philosoph. d. Arist. B. I. S 51 u. 274): allein wenn man den Subjektbegriff mit der metaphysischen Natur des Wesens in unmittelbaren Zusammenhang bringt, so erscheint derselbe als die Einheit der Unterschiede in der Gattung.

[3] Das Apriorische und das Allgemeine entleert sich weder bei Platon noch bei Aristoteles zu dem Schatten eines abstrakten Gedankens. Beide lassen den Erkenntnifsakt immer als Anschauungsakt gelten und bestätigen so als Denker den Ausspruch des Dichters:

Digitized by Google

„Alles Wahre zuletzt wird nur gebildet, geschaut." (G. Müller, das Princip und die Methode des Arist. Thl. I, S. 160.)
Die Platonische Idee ist nach dem *Phaedrus* (p. 247, C. f.) das von den Göttern und den reinen Seelen in dem überweltlichen Ort Angeschaute. Aristoteles bedient sich, vielleicht um der Verwechselung mit der Platonischen Idee vorzubeugen, der Idee zur Bezeichnung des Allgemeinen nur selten und setzt meist dafür εἶδος. Indessen lesen wir Metaph. VIII, 1: „Mit dem Allgemeinen und der Gattung hängen auch die Ideen zusammen, indem sie aus demselben Grund Wesen zu sein scheinen." Das εἶδος hat im Allgemeinen die Bedeutung des den bestimmungslosen Stoff aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit hinüberleitenden und gestaltenden Princips, der allgemeinen Formthätigkeit. Das Wesen (οὐσία) ist näher bestimmt die allgemeine Form eines concreten Inhalts. Da das Einzelne, das sinnenfällige Ding (τί ἐστι) durch den gestaltenden Formbegriff wird, so ist die besondere Form (μορφὴ), in welcher das Ding erscheint, nicht blofs als die allgemeine Formthätigkeit, sondern als die bestimmte Form des aus der Materie zu bildenden Dings vor der wirklichen Erscheinung des letztern. Daher der Ausdruck: τί ἦν εἶναι als das Allgemeine der Form vor der wirklichen Existenz. Im Gegensatz zu der Erscheinung und der Einzelheit überhaupt drückt das τίνι εἶναι das durch seinen Begriff erst zum Sein Gekommene, den Begriff und das Allgemeine (καθόλου) aus. Es ist also das εἶδος τὸ τί ἦν εἶναι und ἡ πρώτη οὐσία. (Metaph. VII, 7.) Indem nun aber durch das εἶδος in dem aller Bestimmtheit ermangelnden Stoff Unterschiede (διαφοραὶ) gesetzt werden, erfüllt sich das Wesen zu dem Begriff der Gattung (γένος). Als ein Unterschied der Gattung erhält das εἶδος die besondere Bedeutung der Art: die Unterschiede der Gattung erzeugen die einzelnen Arten. (Top. VI, 4.) Die Arten, welche in einer andern Gattung sich befinden, stehen zu den Arten einer und derselben Gattung in keinem Verhältnifs.

[4] Insbesondere *Porphyrius* in seinen Isagog. (c. 3 u. 14) hat dieses Verhältnifs ausführlich behandelt. Durch ihn und durch Boëthius kam die Frage an das Mittelalter.

§. 72.

Die Anfänge der philosophischen Bewegungen des Mittelalters charakterisiren sich durch das nachdrückliche Bestehen auf der Realität der Gattungen und Arten als allgemeiner Begriffe. [1] Unterschieden wurde dabei die

Digitized by Google

Essenz von den Accidenzen, woraus das Verhältnifs des Subjekts zu seinen Prädikaten (praedicabilia) [2] hervorging. *Cartesius*, der die unbegrenzte Vielheit der scholastischen Subjektbegriffe auf drei Hauptsubstanzen zurückführte, nahm nur zwei wesentliche Unterschiede oder Prädikate an: die Theilbarkeit und Beweglichkeit der ausgedehnten Substanz, das Vorstellen und das Wollen der denkenden Substanz. Alle andern Accidenzen sind Modifikationen dieser Attribute. Den Begriff des Modus erläuterte *Spinoza* näher dahin, dafs, da es für ihn nur eine Substanz giebt, und die beiden erschaffenen Substanzen des Cartesius zu blofsen Attributen derselben herabgesetzt werden, die Modi von den Attributen abhängige Beschaffenheiten und Zustände der Substanz sind. [3] Dasselbe Problem des Subjektbegriffs erhielt in der nachkant'schen Periode den Namen der Substanzialität und Inhärenz oder des Dings mit verschiedenen Merkmalen oder Eigenschaften.

[1] Bereits im 10. Jahrhundert erklärte sich *Gerbert* in diesem Sinn und *Joscelin* verfafste ein besonderes Werk de *generibus* et *speciebus*. Bei näherer Bekanntschaft mit der arabischen Philosophie, zu der Gerbert den Grund legte, gab die bereits von den Arabern lebhaft debatirte Frage den christlichen Philosophen Veranlassung zu neuen Untersuchungen.

[2] Subjectum definirten *Albert der Grofse* und *Dominicus von Flandern* (in duodec. Lib. Metaph. Arist. lib. 4. p. 143), der bedeutendste Metaphysiker unter den Thomisten, durch id, quod praesupponitur omnibus sequentibus, et eis omnibus substat. Die scholastischen Spitzfindigkeiten hatten in dem Verhältnifs des Subjekts zu den Accidenzen ein weites Feld für fruchtlose Zänkereien. Die Einen behaupteten mit *Averroes* und *Scaliger* (Exercitat. p. 298), die Accidenzen haben keinen Stoff, aus welchem sie werden, die Andern statuirten das Werden derselben aus einem Stoff, wobei die noch feineren Dialektiker zwar das Bestehen der Accidenzen aus Stoff leugneten, dieselben dagegen aus demselben Stoff mit dem Wesen hervorgehen liefsen. *Goclenius* in dem Lexicon philosophicum nennt Subjekt das die abhängigen Substanzen zuletzt Bestimmende.

Digitized by Google

[3] Bei *Wolf*, der aufser den scholastischen Begriffen auch die neu hinzugekommenen des Cartesius und Spinoza in die Ontologie aufnahm, findet sich eine Unzahl von Definitionen solcher Begriffe, ohne dafs eine wesentliche Verschiedenheit derselben dadurch erkennbar würde. Als Leibnizianer weifs er mit den Attributen nichts anzufangen, als dafs er sie das von der Essenz des Wesens Bestimmte (Determinirte) nennt; unter modus dagegen versteht er das von der Essenz zwar nicht Bestimmte, ihr aber doch nicht Widersprechende. (Ontolog. §. 146 u. 148.) Gegen den gewöhnlichen Terminus: subjectum est, in quo forma aliqua (aliquid) ita est, ut ab eo in esse suo dependeat, stellt er seinen Begriff des Entis, quatenus consideratur ut habens essentiam et praeter eam aliorum capax. (§. 711.) Die Accidenzen endlich sind der zusammenfassende Ausdruck für die Attribute und Modi. (§. 779.)

§. 73.

Der als Unterschied gesetzte Inhalt des Wesens ist eben so wenig ein unbestimmter und fliefsender als das Sein. Wie das Sein als Wesen gedacht werden mufs, so die Beziehung als die Mehrheit an sich bestimmter Unterschiede im Subjektbegriff. Jeder Unterschied am Wesen darf nicht allein den mit ihm gesetzten Unterschieden und der allgemeinen Identität des Wesens nicht widersprechen, sondern mufs auch in seiner besondern Eigenthümlichkeit [1] schlechthin bejat oder vom Subjekt ausgeschlossen werden. Erst so ist die Beziehung ein positiver Unterschied und die Bestimmungen erhalten den Charakter metaphysischer Nothwendigkeit. Es giebt hier kein Mittleres: entweder ist der Unterschied das was er ist, oder er ist nicht, natürlich immer als Beziehung des Wesens oder als Unterschied des Subjekts gedacht.

[1] Nach dem metaphysischen Was kommt das Wie, so zwar dafs die qualitative Bestimmtheit nicht weniger positiv bejat werden mufs als das Wesen. Was nicht auf diese Weise in der Beziehung des Wesens auf sich selbst bejat ist, kann nicht als Unterschied gelten.

§. 74.

Auch die Beziehung hat ihr metaphysisches Gesetz in dem Satz des ausgeschlossenen Dritten. [1] Das-

Digitized by Google

selbe besagt, 1) dafs das Wesen in der Mehrheit seiner unterschiedlichen Bestimmungen stets einen bestimmten Unterschied setzt, dafs keiner der Unterschiede des Subjektbegriffs sich widersprechen darf (A aut est, aut non est a).[2] Wie der Unterschied mit sich selbst nicht in Widerspruch sein kann, so 2) auch nicht mit den andern im Wesen enthaltenen qualitativen Bestimmungen: ein Unterschied kann nicht das Gegentheil des andern sein (A est a, b, c, : a non est non-b etc. etc.). Endlich 3) darf der bestimmte Unterschied seinem Subjektbegriff nicht widersprechen (a non est non-A), so dafs also in allen drei Beziehungen der Widerspruch ausgeschlossen, in negativer Form der positive Satz ausgesprochen ist, die qualitativ bestimmten Unterschiede des Wesens seien als durch den Subjektbegriff gesetzte und einheitlich verbundene Beziehungen zu denken.

[1] *Wolf*, der sich zuerst des principium exclusi medii inter duo contradictoria bediente und dasselbe in die Formel brachte: A vel est, vel non est, bezog den Satz blofs auf die Identität des Wesens. Ein jedes Ding ist, oder nicht: inter contradictoria non datur medium. (Ontol. §. 52 u. 53.) Er selbst konnte sich nicht verbergen, dafs bei solcher Fassung der Satz eigentlich nur ein Corollarium vom Satz des Widerspruchs sei. (§. 54.) Jedoch ahnte er zugleich, dafs noch etwas mehr darin enthalten sei als die einfache Identität des Wesens, was aus der Bemerkung erhellt, das Sein und Nicht-sein im Satz des ausgeschlossenen Dritten sei gewissermafsen (tanquam) ein Prädikat B an dem Wesen A. Da das Wesen durch das Gesetz der Identität sich gesetzt und bejat hat, kann nicht mehr die Frage sein, ob es überhaupt ist, oder nicht: das Wolf'sche Princip hat weder in der Metaphysik noch in der Logik irgend welche Bedeutung. Selbst die genauere Interpretation: „Reine Bejaung und Verneinung, Setzen und Aufheben erschöpfen die Bestimmbarkeit eines Denkobjekts, schliefsen aber zugleich einander aus“ (*Bachmann*, System der Logik, S. 64), ändert die Sache nicht. Der Satz wurde daher auch aus der Logik, wo er wie die Identität und der Widerspruch bald allein Geltung hatte, nach *Twesten*'s Beispiel (die Logik, S. 17) ausgestofsen.

Digitized by Google

[3] Es läfst sich mit dem in Frage stehenden Gesetz nur dann ein vernünftiger Gedanke verbinden, wenn darin das über seine Identität mit innerer Nothwendigkeit hinausgehende Wesen in der Beziehung auf sich selbst in die Form eines Lehrsatzes gebracht wird. Der Anfang dazu findet sich bereits bei *Baumgarten* (Metaphysik, §. 10) in der Erklärung des Satzes: einem jeden Möglichen mufs unter allen einander widersprechenden Prädikaten eines zukommen.

§. 75.

Es hiefs die Bedeutung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten völlig umkehren, als derselbe, seiner metaphysischen und logischen Stellung entrückt, in der seit Fichte üblichen Weise der Thesis, Antithesis und Synthesis auf die Wirklichkeit angewandt und in ein principium tertii intervenientis [1] umgesetzt wurde. Darauf baute *Hegel* seine Lehre, Identität und Widerspruch seien dasselbe und A müsse eben so wohl als + A wie als — A gesetzt werden. [2] Diefs war der Punkt, wo *Herbart* sich im direktesten Widerspruch gegen Hegel befand, da für Jenen der Satz des ausgeschlossenen Dritten den umgekehrten Sinn hatte, dafs A als Reales absolut-einfach sei. [3] Nach dem früher Beigebrachten ist es einleuchtend, dafs Beide auch von diesem Satz nur einen methodischen Gebrauch machen und derselbe Hegel's dialektischem Verfahren [4] wie Herbart's Methode der Beziehungen [5] als Stützpunkt dienen mufs.

[1] *Eschenmayer*: wenn ein Drittes ausgeschlossen werden solle, so müsse es vorher gesetzt sein; unumgänglich sei es, dafs zur Ausgleichung zweier Gegensätze ein dritter dazwischen trete; das beziehungsweise Gleichwerden, ein B = C vermittelst eines dazwischenliegenden A = A werde durch den Satz ausgedrückt.

[2] „Der Satz des Gegensatzes, sagt die „Encyklopädie“ (Thl. 1, S. 238), widerspricht am ausdrücklichsten dem Satz der Identität, indem Etwas nach dem einen nur die Beziehung auf sich, nach dem andern aber ein Entgegengesetztes, die Beziehung auf sein Anderes sein soll. Es ist die eigenthümliche Gedankenlosigkeit der Abstraktion, zwei solche widersprechende Sätze als Gesetze neben einander zu stellen.“ — „Der Satz des ausgeschlossenen Dritten unterscheidet sich von dem Satz der Identität und des Widerspruchs,

Digitized by Google

der so hiefs: es giebt nicht Etwas, das zugleich A und Nicht-A ist. Er enthält, dafs es nicht Etwas gebe, welches weder A noch Nicht-A, dafs es nicht ein Drittes gebe, das gegen den Gegensatz gleichgültig sei. In der That aber giebt es in diesem Satz selbst das Dritte, das gleichgültig gegen den Gegensatz ist, nämlich A selbst ist darin vorhanden. Diefs A ist weder + A noch − A, und eben so wohl auch + A als − A." — „Es ist eines der Grundvorurtheile der bisherigen Logik und des gewöhnlichen Vorstellens, als ob der Widerspruch nicht eine so wesenhafte und immanente Bestimmung sei, als die Identität; ja wenn von Rangordnung die Rede, und beide Bestimmungen als getrennte festzuhalten wären, so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber ist nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des todten Seins; er aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit." (Wissensch. der Logik, Thl. 1. Abthl. 2. S. 67 f.)

[3] Wie Herbart ausführlich entwickelte (de principio logico exclusi medii inter contradictoria non negligendo. 1833), bedurfte es einer gänzlichen Entstellung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten, um Stoff zu dem von Hegel erhobenen harten Vorwurf der Gedankenlosigkeit des abstrakten Verstandes zu gewinnen.

[4] Die Dreiheit der Thesis, Antithesis und Synthesis, das Schema der Polarität und des Indifferenzpunkts, der dialektische Prozefs der Aufhebung der Gegensätze durch Vermittelung wurde der Hebel der neuen Methode. Allein „die Strenge des logischen — und, fügen wir hinzu, des metaphysischen — Gegensatzes durch Einschiebung eines Dritten mildern, die Härte dieser Form durch die vermeintliche Nachweisung eines Uebergangs, eines Ueberschlagens des Begriffs in sein Gegentheil flüssig machen zu wollen, kann nichts Anderes bedeuten, als eine Verderbnifs der Logik" (Metaphysik). (*Drobisch*, Beiträge zur Orientirung über Herbart's System der Philosophie, S. 47.)

[5] „Alle Hilfsbegriffe sind eben so wenig real, als die Logarithmen, die Sinus und die Tangenten, aber sie dienen, wie diese, zu Durchgängen für das Denken, welches seinen eigenen Weg verfolgen mufs, um in den erkennbaren Hauptpunkten mit der Natur der Dinge wieder zusammenzutreffen." (Herbart, Lehrbuch etc. S. 238.)

§. 76.

Den Systemen, welche in dem Begriff des beziehungs- und unterschiedslosen Wesens stecken bleiben, stellen

Digitized by Google

sich solche zur Seite, die auf irgend einen Beziehungsbegriff den Grund der Philosophie bauen. Hiebei findet jedoch der wesentliche Unterschied Statt, dafs die Einen die in dem wirklichen Sein sich überall kundgebende Thatsache der Bewegung, somit eine reale Beziehung, zum Princip erheben, die Andern dagegen einen Alles beherrschenden Begriff von der Wirklichkeit abstrahiren, wodurch ein inhaltsloser Beziehungsbegriff entsteht, weil alles wirkliche Sein seine Erklärung nur darin findet, dafs es zu dieser Abstraktion des Denkens in Beziehung gesetzt wird. [1]

[1] Während bei der ohne das ihr nothwendig zu Grund liegende Wesen sich geltend machenden realen Beziehung Alles bewegt gedacht werden mufs, hat eine als die übergreifende Macht des Seienden gedachte Abstraktion die Folge, dafs alles Sein, welches auf einen solchen Begriff bezogen werden mufs, in einen abstrakten Schatten sich verflüchtigt.

§. 77.

Die Hellenen begannen mit der realen Beziehung des Werdens, jenem Nachklang der indischen Maja, [1] die überall nur Schein erzeugt. Abstrakt wurde die Beziehung bei den Eleaten, [2] übrigens immer noch mit einer Beimischung der wirklichen Bewegung, worauf *Empedokles* in der Vereinigung und Trennung die beiden Funktionen des allgemeinen Lebensprozesses fand und doch zugleich zu dem bewegungslosen Sein der Eleaten sich bekannte. [3] Durch den ausschliefslich dialektischen Gebrauch, welchen die Sophisten [4] von der Beziehung machten, stellten sie die Erkennbarkeit der Wahrheit überhaupt in Frage. Sowohl die dialektische als die reale Bedeutung der Beziehung trat in dem Neuplatonismus [5] und den damit verwandten Philosophemen mehr und mehr zurück und es kam an ihre Stelle ein leeres Gedankenschema, dem *Spinoza* [6] den Namen Substanz gab. Die Spinozistische Substanz ihrerseits löst sich bei *Hegel* [7] in die Negativität seiner Methode, d. h. in eine wesentlose Reflexion auf.

Digitized by Google

[1] Die Weda's und Purana's schildern die Maja als den Schleier des Trugs, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und sie in eine Welt sehen läfst, von der man weder sagen kann, dafs sie sei, noch auch dafs sie nicht sei; denn sie gleicht dem Traum, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sand, welchen der Wanderer von ferne für ein Wasser hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange ansieht. — Heraklit's Werden ist blofse Beziehung, „der Krieg der Vater von Allem". Und wenn Ganzes und Nichtganzes, Vereinigtes und Getheiltes, überhaupt Gegensätzliches zur Harmonie des Werdens sich verknüpfen soll, so kann in der nie ruhenden Bewegung des Werdens kein stetiges Wesen und somit auch keine Harmonie entstehen. Es verlöschen die Sonne und die Gestirne jeden Tag und am folgenden erscheinen statt ihrer wieder neue. Hier ist weiter nichts als Beziehung, nichts Wesenhaftes, nichts Wahres. Wie der Krieg nach Aristoteles nur um des Friedens willen da ist, so ist die Beziehung nur an dem Wesen.

[2] *Parmenides* kann nicht umhin, in den starren Begriff des bewegungslosen Einen durch reale Beziehung, nämlich den Gegensatz des Warmen und Kalten, doch wieder Bewegung zu bringen. (*Ἀναγκαζόμενος ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.* Arist. Metaph. I, 5.) — Das eine *Sein des Zenon* und das unendliche Eins des *Melissus* sind dagegen vollständige Abstraktionen: anstatt der Totalität in sich unterschiedener und auf die Totalität bezogener Wesen wird ein alles Andere ausschliefsendes einheitliches Sein angenommen, das weiter nichts ist als der von allen Wesensbestimmungen entkleidete Begriff jener Totalität, wobei natürlich die Totalität nicht mehr Totalität und der an ihre Stelle tretende Begriff nur ein davon abgezogenes Gedankenschema sein kann. Dieses Schema aber ist dadurch blofse Beziehung, dafs dasselbe nur das Verhältnifs des Denkens zu der Totalität des Wirklichen, die Beziehung des Vielen auf den leeren Begriff der Einheit ausdrückt. Die metaphysische wie die wirkliche Einheit mufs umgekehrt als das einheitliche Wesen nothwendiger oder realer Unterschiede gedacht werden.

[3] Der Widerspruch, der in der Lehre des Empedokles liegt, ist nur ein scheinbarer: das eine Sein drückt die abstrakte Beziehung des Denkens zu der Totalität des Wirklichen aus, die Vereinigung und Trennung aber die Beziehung im wirklichen Sein.

Digitized by Google

[4] Dem Sophisten ist Alles zugleich wahr und falsch, da es lediglich darauf ankommt, wie Etwas dem denkenden Subjekt erscheint, in welche Beziehung letzteres zu dem Gegenstand tritt. „Die Sophisten müssen Alles Beziehungen nennen; es giebt für sie kein erstes Allgemeines, da die Beziehung immer ein Prädikat an einem Subjekt bezeichnet. Man mufs also ins Unendliche fortgehen, was unmöglich ist, weil nicht mehr als zwei Beziehungen verbunden werden. Die Beziehung ist nur insofern Beziehung einer Beziehung, als beide sich auf ein und dasselbe Ding beziehen. Es kann nicht Alles als Beziehung gesetzt werden, sondern es mufs auch etwas die Wesenheit Bezeichnendes geben." (Arist. Met. IV, 4.)

[5] *Plotin's* unaussprechbares Eins, das kein Seiendes, kein Etwas und kein Wesen, weder bewegt noch stehend, weder Freiheit noch Nothwendigkeit ist (*Vogt*, Neuplatonismus und Christenthum, Thl. 1. S. 48), wie soll man es nennen, wenn es mehr heifsen will als eine abstrakte Beziehung? Um das Werden des Wirklichen begreiflich zu machen, denkt man ein Nichtwirkliches, und sucht nun durch die Beziehung des Wirklichen auf den ausdrücklich dieser Beziehung wegen angenommenen Begriff das Daseiende zu erklären. Daher kann es nur einer unmotivirten Substitution oder einem gewaltsamen Sprung gelingen, aus dem Nichtwirklichen das Wirkliche hervorgehen zu lassen. Und nicht einmal so kann man der leeren Beziehung ein Wesen unterstellen: die Bestimmungen scheinen nur positiv zu sein, und bleiben in der That wesenlose Beziehungen, denn aus dem Abstrakten kann nichts als Abstraktes werden. Die Seele z. B. ist dem Neuplatoniker kein Wesen, sondern Lostrennung, Abscheidung von Allem was als wesenhaft gedacht werden kann.

[6] Spinoza's Substanz ist dem Namen, nicht aber der Bedeutung nach von dem eleatischen und neuplatonischen Eins verschieden und eine mit Cartesischen Elementen bereicherte Ausführung der Lehre Giordano Bruno's, dafs Alles eins und unendlich, unbeweglich, keiner Zeugung und keinem Untergang, keinem Wachsthum und keiner Abnahme unterworfen, von der Nothwendigkeit beherrscht sei. Wie die Substanz — Spinoza nennt sie in der Vorrede zu l. IV. der Ethik „Gott oder Natur" — durch die Beziehung entstand, in welche das mit der Idee der Einheit behaftete Denken zur Totalität des Wirklichen trat, den Begriff der Einheit mit der Totalität des Daseienden verwechselnd, so kommt Spinoza auch bei den weitern Expositionen gar nicht aus dem abstrakten Beziehungsbegriff heraus: selbst bei den realsten Fragen verstrickt er sich in

Digitized by Google

dasselbe Netz abstrakter Beziehung, das er sich mit seiner Substanz über den Kopf geworfen. Was er aufser dem Begriff der Substanz, überwältigt von der Gewalt des unmittelbaren Daseins, anzunehmen sich genöthigt sieht, bietet ihm eine positive Seite blofs in dem Fall dar, dafs er es mit der Substanz in eine doch nur äufserlichere Verbindung bringt. Denken und Ausdehnung sind Attribute der Substanz, d. h. sie sind, sofern sie auf den aufser ihnen liegenden Begriff und durch diesen auf einander bezogen werden. Wo die abstrakte Beziehung in den Kreis der wirklichen Welt niedersteigt, wird sie immer äufserlicher: nicht durch ihre eigenen Unterschiede unterscheiden sich die Wesen der Dinge von einander, sondern durch ihre Beziehung zu einander. Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis, sed non ratione substantiae ab invicem distinguuntur. (Eth. II, Prop. 13.) Diefs geht so weit, dafs Spinoza zuletzt gleich den Atomistikern corpora simplicissima annimmt und Härte und Weichheit aus den gröfsern oder kleinern Berührungspunkten der Körpertheile erklärt. Der abstrakte Begriff verschwistert sich mit der totalen Aeufserlichkeit der Beziehung, weil überall nichts ist als Beziehung, bald in abstrakter, bald in realer Bedeutung. *Feuerbach* weifs es nicht genug an Spinoza zu rühmen, dafs er den Begriff subjektiver Beziehung aus der Philosophie verbannt, die Welt in ihrer immanenten Selbstbestimmung aufgefafst habe, indem er „eine in der christlichen Zeit vergessene Kategorie (das αὐτὸ καθ' αὑτὸ) und die Beziehung des Gegenstandes auf *sich selbst*, obwohl in einer harten, abschreckenden Form, wieder zu Ehren brachte" (Darstellung, Entwickelung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie, S. 202. 260 ff.): — allein diese harte, abschreckende Form ist statt der subjektiven die Form abstrakter und äufserlicher Beziehung, eine willkührliche Substitution des Denkens.

[1] Das Unterfangen, aus der begrifflosen Vorstellung des abstrakten reinen Seins die metaphysischen Bestimmungen sich entwickeln zu lassen, stützt sich auf die vorausgesetzte Möglichkeit, aus einem leeren Beziehungsbegriff, durch dialektische Beziehung etwas „herauszuklauben". Aus Nichts wird Nichts und mit einer vollkommenen Leerheit kann nicht angefangen werden. Das dem leeren Sein in der Negativität untergeschobene bewegende Princip kann nicht einmal das reine Sein in sein Gegentheil umschlagen machen: Hegel sagt ausdrücklich, um seiner absoluten Unbestimmtheit willen sei das reine Sein mit dem reinen Nichts identisch; wie soll nun aus dieser Identität ein Etwas werden? (*Ph. Fischer*, Spekulative Charakteristik und Kritik des Hegel'schen Systems, S. 201 f.)

Digitized by Google

— Das eleatische ἓν καὶ πᾶν, das Hölderlin seinem Freund Hegel in das Stammbuch schrieb, war von Anfang an und kann nur sein das Resultat der dialektischen Negativität. (Hegel's Leben beschrieben von Rosenkranz, S. 40.)

§. 78.

In der *Schelling*'schen Naturphilosophie hat zwar die Beziehung den Werth einer realen Macht, welche alles Wirkliche aus sich erzeugt.[1] Allein die Identität, die „Unendliches und Endliches, Allgemeines und Besonderes, Mögliches und Wirkliches in dem heiligen Abgrund des Ewigen“[2] enthält, ist doch auch ein abstrakter Begriff, die Vorstellung eines an sich unterschiedslosen Unendlichen, aus welchem der Unterschied des Endlichen seinen Ursprung hat. Die Thatsache, dafs die erscheinenden Unterschiede sich von einander trennen und insofern endlich erscheinen, wird die Veranlassung, die endlichen Unterschiede auf ein unterschiedsloses Unendliches zu beziehen und durch dessen abstrakten Begriff die realen Beziehungen der wirklichen Wesen zu einander zu erklären. — Auch bei dem grammatischen[3] und metaphysischen[4] Versuch, die Bewegung und Thätigkeit zum absoluten Prius des Denkens und Seins zu machen, wird übersehen, dafs, wie die Beziehung und der Unterschied nur am Wesen gedacht werden können, so auch die Bewegung ohne die Voraussetzung eines Bewegbaren, d. h. wiederum des Wesens, als apriorischer Begriff und als räumliche und zeitliche Bewegnng unmöglich ist.

[1] Im „System des transcendentalen Idealismus“ (S. 293) heifst es ausdrücklich, es gebe nur Eine Kategorie und diese sei die Relation (Beziehung). Da, wie *Kant* gezeigt, in jeder Classe 3 Kategorien seien, wovon die beiden ersten sich entgegengesetzt, die dritte aber die Synthesis von beiden, müsse der allgemeine Mechanismus der Kategorien, die übrigens bei Schelling nicht wie bei Kant ausschliefslich der Thätigkeit des Verstandes angehören, sondern mit dem Identitätsprincip ihre Anwendung eben so in der Natur wie im Geist finden, auf einem höhern Gegensatz beruhen,

Digitized by Google

der aus dem ursprünglichen Mechanismus der Anschauung abgeleitet werden könne.

[2] In der Schrift: „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge“ nähert sich Schelling am Meisten dem Spinozismus, wie er denn selbst gesteht, dafs er die Auszüge, welche Jacobi im Anhang zu den „Briefen über die Lehre des Spinoza“ aus der Schrift des G. Bruno: „Von der Ursache, dem Princip und dem Eins“ gegeben hatte, nicht unberücksichtigt gelassen. Nach dem Vorgang von *F. v. Baader* machte Schelling von seinem Beziehungsbegriff einen etwas fantastischen Gebrauch in der Construktion der 4 Weltgegenden: „Gleichwie der eine Schwerpunkt der Erde doch von vier verschiedenen Seiten angesehen werden kann und der eine Urstoff durch vier Metalle, gleich edel, gleich untrennbar, sich darstellt, so hat auch jenes Unzerlegbare der Vernunft vorzüglich in vier Formen sich ausgesprochen, welche gleichsam die vier Weltgegenden der Philosophie bezeichnen. Denn der Westwelt zwar scheint das zu gehören, was die Unsrigen Materialismus genannt haben, dem Orient aber das, was Intellektualismus; südlich aber können wir den Realismus nennen, nördlich den Idealismus.“ (Bruno, S 184 der 1sten Ausg.) — Mit Rücksicht auf denselben Beziehungsbegriff wird in der Schrift: „Philosophie und Religion“ die Materie das Negative des Geistes und der Geist das Negative der Natur genannt, und in der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre“ erscheint die als reine Identität begriffene Selbstbejaung unter dem Beziehungsbegriff eines lebendigen Bandes. Was als Eins ist, mufs nothwendig ein Band seiner selbst als Einheit und seiner selbst als des Gegentheils, oder als Vielheit sein. Das Positive und Reelle ist das Band; die Copula ist die Existenz und Gott nichts als dieses Band, der in der Schaale der Endlichkeit verschlossene, in ihr allein quellende und treibende Lebenskeim. — Weil jedoch die Naturphilosophie ihre Beziehung als das constitutive und einheitliche Princip alles Wirklichen setzte, gerieth sie nicht in den formalen Schematismus durchaus abstrakter Beziehung, sondern verarbeitete ihr Beziehungsprincip so lange, bis das Wesen der Freiheit gefunden war und damit die Vermischung des apriorisch Nothwendigen und des aposteriorisch Wirklichen, sowie die Verwechselung Gottes mit der Welt aufhörte.

[3] Der verdienstvolle Sprachforscher *K. F. Becker*, der richtig erkannte, dafs die Sprache eine organische Bildung sei, erblickt in dem Begriff der Thätigkeit den eigentlichen Genius der

Digitized by Google

Sprache. „Alle Wurzelwörter sind Verba, d. h. Ausdrücke von Thätigkeiten, alle abgeleiteten Begriffe der Sprache von dem Begriff der Thätigkeit und alle abgeleiteten Begriffwörter von Verben hergeleitet.“ Das Substantiv als Ausdruck des Seins wäre sonach später als das Verbum und das Adjektiv, welche Thätigkeit ausdrücken, so dafs der abstrakte Begriff des Wesens aus der fliefsenden Beziehung abgeleitet werden müfste. Die Sprache ist nun zwar allerdings „Aushauch eines organischen Wesens in dessen sinnlicher und geistiger Geltung, und theilt darin die Natur alles Organischen, dafs Jedes in ihr durch das Andere und Alles nur durch die eine das Ganze durchdringende Kraft besteht.“ (*W. von Humboldt* in den Abhandlungen der Berl. Akad. d. Wiss. 1820 u. 1821.) Die individuelle Gestaltung einer Sprache aber hat ihren Grund in der eigenthümlichen Organisation des Volksgeistes, in der gröfseren oder geringeren Kraft, womit der Sprachsinn in ihm auftritt, in der Energie, mit welcher der innere Sprachsinn auf den Laut einwirkt und denselben in allen, auch den feinsten Schattirungen zum lebendigen Ausdruck des Gedankens macht. (*W. v. Humboldt*, die Kawisprache auf der Insel Java, B. I, S. 313.) Darum ist nur der Geist des Volkes der bildende Sprachgeist, und nur was aus ihm hervorgeht stellt sich auch in der Sprache in einer organisch-gesunden Form dar. (*Becker*, Organism der Sprache; 4te Aufl. S. 15.) Erst wenn wir ganz in die Bedeutung der organischen Funktionen der Sprache eingedrungen sind, wird es uns gelingen, allmälig das Räthsel zu lösen, welches noch über der Natur der verschwundenen Ursprachen ruht. (*Steffens*, Religionsphilos. B. I, S. 391 ff.) Bei alledem aber, und obwohl die Sprache nur durch eine fortbildende Thätigkeit sich gestaltet, kann die Thätigkeit als solche nie das Grundelement der Sprache sein, eben so wenig als die Bewegung das Grundelement der Natur. Das dem metaphysischen Wesen entsprechende Wort, mag man es Wurzelwort oder Hauptwort nennen, ist das unwandelbar feste Skelet der Sprache und erst an der lebendigen Beziehung in dieser Substanz der Sprache erscheint die Thätigkeit.

[4] Was für Becker die Thätigkeit ist für *Trendelenburg* die Bewegung, als Schöpferin der Gestalten die reale Macht im Denken und als die belebende Kraft der Masse die ideale Mitgift des Daseins. Sie ist die schöpferische That, die unmittelbar Raum und Zeit, Figur und Zahl erzeugt. (Log. Unters. Thl. I, S. 282.) — Es erinnert diese Theorie an *La Grange*, der gleichfalls das gesammte Wesen der Dinge von der Bewegung ableitete.

Digitized by Google

§. 79.

Den Systemen, die auf den Beziehungsbegriff basirt sind, mangelt die stetige und feste Grundlage der Erkenntnifs wie des Daseins. So lange sie sich mit ihrem beweglichen Princip auf den Boden der Wirklichkeit stellen, hat es keine Gefahr: nimmt man das Wirkliche seinem Wesen nach einmal als gegeben an, so ist die Bewegung allerdings die Form lebendiger Beziehung, durch welche das Denken wie das Sein Gestalt annimmt. Verläfst man dagegen den festen Grund des Wirklichen um der Beziehung einen mehr oder weniger abstrakten Sinn willkührlich beizulegen, so wird die Spekulation [1] bodenlos und die abenteuerlichsten Construktionen und Hypothesen gewinnen freies Feld.

[1] Auf solche Art des Philosophirens pafst das mit einer verdächtigen Zweideutigkeit behaftete Wort: „Spekulation", welche der Dichter mit einer „dürren Haide" vergleicht. Von einem derartigen Mifsbrauch, der mit der Schelling'schen Naturphilosophie getrieben wurde, bemerkt *A. von Humboldt:* „der berauschende Wahn des errungenen Besitzes, eine eigene, abenteuerlich-symbolisirende Sprache, ein Schematismus, enger als ihn je das Mittelalter der Menschheit angezwängt, haben in jugendlichem Mifsbrauch edler Kräfte die heiteren und kurzen Saturnalien eines reinideellen Naturwissens bezeichnet." (Kosmos, Thl. I, S. 68.)

Digitized by Google

Viertes Kapitel.

Der Zweck.

§. 80.

Es ist im Bisherigen gezeigt worden, dafs das Wesen im Subjektbegriff die Beziehung auf sich selbst als bestimmte Unterschiede setzt und einheitlich verknüpft. Allein wenn der Unterschied der Beziehung auch nachgewiesener Maafsen weder sich selbst, noch den andern mit ihm zur Einheit verbundenen Unterschieden, noch der Identität des Wesens im Allgemeinen widersprechen darf, so verhält sich dennoch das Wesen in solcher Vermittelung mit sich gleichgültig zu der unterschiedenen Beziehung. Es könnte eine beliebige, ins Unendliche gehende Summe von Bestimmungen, die sich und dem Wesen nicht widersprechen, in letzterem enthalten sein, ohne dafs dadurch die identische Einheit des Wesens und der Beziehung aufgehoben würde. Dieses noch gleichgültige Verhalten beider erzeugt, falls dasselbe nicht durch einen neu hinzutretenden metaphysischen Begriff eine Aenderung erleidet, den in allen möglichen Formen auftretenden Dualismus[1] der philosophischen Betrachtung.

[1] Man ist gewohnt, nach neueren Vorgängen denjenigen Standpunkt dualistisch zu nennen, der zwischen Geist und Materie einerseits und andererseits zwischen Gott und Welt einen mehr oder weniger äufserlichen Gegensatz bestehen läfst. Allein abgesehen davon, dafs ein Gegensatz, der einmal faktisch besteht, nur durch Redewendungen und abstrakte Begriffe, wie alleine Substanz, absolute Identität, absolute Idee, verdeckt werden kann, wenn er nicht durch einen materialistischen oder idealistischen Pantheismus getilgt werden soll: so lange nicht entschieden ist, wie das Wesen sich in seinen Unterschieden mit sich selbst vermittelt, kann von dem Gegensatz zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, Gott und Welt, Denken und Sein nicht die Rede sein. Ueberhaupt handelt es sich nicht davon, diese Gegensätze aufzuheben, vielmehr sie zu verstehen und zu erklären. Und da diefs eben keiner andern Wis-

Digitized by Google

senschaft als der metaphysischen Grundwissenschaft möglich ist, mufs die Frage durch diese entschieden werden. In abgeleiteter Weise geschieht diefs allerdings auch auf dem Boden des Wirklichen, jedoch ohne Begriffsverwirrung immer nur in Beziehung zu der Metaphysik und ihren Problemen.

§. 81.

Die Beziehung, obwohl durch das Wesen gesetzt, ist etwas Anderes als das Wesen, ein von ihm Verschiedenes. Es fehlt an einer solchen innern Vermittelung Beider, wobei jeder in der Beziehung gesetzte Unterschied nur im Zusammenhang mit den andern, und alle insgesammt nur im Zusammenhang mit dem Wesen Werth und Bedeutung haben. Eine solche Einheit von Wesen und Beziehung heifst Zweck.[1] Die metaphysische Nothwendigkeit des Zwecks hat nicht mehr blofs das allgemeine Gepräge, dafs das Wesen vermöge der Beziehung sich von sich unterscheidet und dennoch identisch mit sich bleibt; vielmehr beruht jetzt das nothwendige Band zwischen dem Wesen und seinen Unterschieden darin, dafs der Unterschied lediglich für die übrigen Unterschiede und alle insgesammt nur für das Wesen etwas bedeuten: so zwar, dafs das Wesen selbst das Band ist, welches nicht allein die Unterschiede unter sich verknüpft, sondern in ein solches Verhältnifs zu einander bringt, dafs jeder nur für die andern, in den andern und durch die andern eine wahrhafte Beziehung ausdrückt.

[1] Das Wort stammt aus derselben Wurzel wie das griechische πήγνυμι, πῆξις, das lateinische pango, compages, und hat zu seiner Grundbedeutung das Ergreifen, Festhalten, Befestigen. Unsere Sprache gebraucht im Alt- und Mittelhochdeutschen den Zweck in durchaus realer Bedeutung für ein Stückchen Holz, Eisen u. s. f., das keil- oder nagelförmig zugespitzt zum Einstecken, Einschlagen dienen kann. Speziell bezeichnet es einen Nagel oder Pflock, als Zielpunkt in die Scheibe gesteckt, und davon abgeleitet das Ziel, Strebeziel, die Absicht, Bestimmung. In der Sprache der Metaphysik, welche mit der nach höchsten Zweckbegriffen und Vernunftgesetzen getroffenen Anordnung der wirklichen Welt vorerst

Digitized by Google

nichts zu thun hat, bedeutet der Zweck den höchsten Beziehungsbegriff, durch welchen kein Unterschied ohne die zugleich mit ihm gesetzten, und die Summe der Unterschiede nicht ohne das Wesen gedacht werden kann.

§. 82.

Der Zweckbegriff folgt mit Nothwendigkeit aus der metaphysischen Natur des Wesens. So wenig das Wesen gedacht werden kann ohne innere Beziehung auf sich, so wenig kann diese Beziehung anderer als teleologischer Art sein. Denn wo immer das Denken die Natur in ihrem geheimnifsvollen Wirken belauscht, oder auf seine eigene den Gedanken schaffende Thätigkeit die Aufmerksamkeit richtet, da offenbart sich eine durch den Zweckbegriff geordnete, d. h. eine solche Einheit, bei welcher der Theil von der Idee des Ganzen beherrscht und für diese angelegt ist. Ohne das teleologische Wechselverhältnifs zwischen dem Wesen und seinen Unterschieden wäre die allem Wissen zu Grund liegende Idee der Einheit eine unvollständige, sich selbst auflösende, da die Beziehung, auch wenn sie dem Wesen nicht widerspricht, zwar durch dieses, aber nur für sich Bestand hat. Sie trennt sich von der Einheit des Wesens und beansprucht für sich eine solche Geltung, die der Einheit des Wesens widerspricht.[1]

[1] Nehmen wir, um den Satz deutlich zu machen, ein Beispiel aus dem Gebiet des Wirklichen zu Hilfe. Die Zelle ist das Grundwesen des organischen Lebens. So entwickelt sich aus der Keimzelle der manigfaltig gegliederte Bau der Pflanze. Die Wurzel, das Blatt, die Fortpflanzungsorgane: alle sind gesetzt durch die einfache Keimzelle, und als Unterschiede des Pflanzenwesens gleichfalls Zellen. Als solche widersprechen sie sich weder unter einander, noch auch der Identität ihres Wesens. Trotzdem aber wäre bei dieser Einheit die Pflanze noch kein abgeschlossenes Ganzes. Die Pflanzenzelle könnte in der Beziehung auf sich in all den verschiedenen Modifikationen zur Erscheinung kommen, die ihrem Wesen nicht widersprechen, da die einfache Identität des Wesens und seiner Unterschiede kein Hindernifs in den Weg legt, dafs die Unterschiede,

Digitized by Google

die sich und dem Wesen nicht widersprechen, ins Unendliche gesetzt werden. Ueberall haben wir es zwar mit Pflanzenzellen, also nirgends mit Thierzellen zu thun: allein in ihren qualitativen und quantitativen Verhältnissen sind diese nicht näher bestimmt, so dafs jede Zelle und jedes Organ unabhängig für sich bestände, ohne weitere Beziehung zu den Theilen und zu dem Ganzen der Pflanze, als die durch die Einheit der Unterschiede und die Identität des Wesens geforderte. Es bedarf somit zur Erzeugung der wirklichen Pflanze noch einer weitern zu dem Wesen und seinen Unterschieden hinzukommenden Bestimmung. Ohne diese verhält sich ein Organ gegen die andern und alle zusammen verhalten sich gegen das Wesen gleichgültig. Jede einzelne Zelle bestände nur für sich und weder für die andern noch für die Gesammtheit aller. Daher die Nothwendigkeit des Zweckbegriffs. — Die metaphysische Grundwissenschaft hat keine bessern Bundesgenossen als die von keiner vorgefafsten Meinung auf falsche Spur gebrachten Untersuchungen über die Bedingungen des organischen Lebens. Auch die Naturwissenschaften emancipiren sich mehr und mehr von dem Joch ursprünglicher Beziehungsbegriffe, wie „reine Naturkraft", „allgemeiner Lebensstoff", „kosmogonische Ideen" u. s. w. und suchen das Leben in und nicht aufser dem Begriff des Lebens. Daher der glückliche Gedanke, dasselbe statt aus dynamischen Beziehungen, durch das Wesen der einfachen Zelle zu erklären. (*Schwann*, Mikroskopische Untersuchungen über die Uebereinstimmung in der Struktur und dem Wachsthum der Thiere und Pflanzen.) Mit Recht rühmt *J. Müller* (Physiologie, 4te Aufl. B. II, S. 758) von Schwann's Entdeckungen, sie begründen erst eine bisher unmöglich gewesene Theorie der Vegetation und Organisation. So hoch aber auch die Zellentheorie angeschlagen werden mag, der Entdecker selbst ist, metaphysisch gesprochen, bei dem von ihm aufgefundenen Wesen des Organischen vorerst stehen geblieben. Er betrachtet den Organismus als blofses Aggregat einzelner Zellen, durch deren bestimmte Combination Kräfte frei geworden, die in ihrem harmonischen Ineinandergreifen das Lebensprincip darstellen. (l. c. S. 227.) So geht es, wenn man die höhere Einheit übersieht, welche das Wesen und die Beziehung teleologisch verknüpft, oder den Zweck an das Wesen äufserlich herantreten läfst. Wer den Zweck nicht, und zwar als die eigenste, innerste Bestimmung des Wesens, begreift, wird auch die Beziehung mit dem Wesen nur in eine äufserliche, gleichgültige und zufällige Verbindung bringen. Ob man mit *Schwann* durch die Combination der Zellen Kräfte frei werden läfst,

Digitized by Google

oder wie *Lotze* von dem Standpunkt der Herbart'schen Metaphysik aus das Organische eine bestimmte Form der Vereinigung des Mechanischen nennt (Allg. Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften, S. 9), oder endlich wie *Liebig* die einzig bekannte und letzte Ursache der Lebensthätigkeit auf einen chemischen Prozefs beschränkt (Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Physiologie und Pathologie, S. 35), thut nichts zur Sache. Die Formel bleibt in diesen und ähnlichen Systemen dieselbe und lautet, wie *Carus* in der Vorrede zu seiner Physiologie sie angiebt: todtes Organ + Kraft = Leben. Uebrigens aber ist man um nichts besser daran mit den bodenlosen Beziehungstheorien, zu welchen allermeist zu zählen sind *Oken's* „absolute Null", aus der Alles hervorkommt und deren wunderliches Gespenst allein durch die Definition des Menschen als der „thierischen Null oder des Ewigen, welches in das Urewige zurückzukehren sucht" (Oken, die Zeugung, S. 29), überboten wird; sodann *Burdach's* „Lebenskraft", als der in einzelnen Kreisen und bestimmten Schranken sich verwirklichende Urgedanke (Physiologie, B. I, S. 599), endlich „der durch Ideen polarisirte Aether" der *Carus*'schen Physiologie. (B. I, S. 14.)

§. 83.

Fast instinktmäfsig hat die Philosophie, so sehr sie sich auch zu Zeiten dagegen sträubte, den Zweckbegriff nie loswerden können: so oft es die Erklärung des Organischen galt, wollten die materiellen, mechanischen oder abstrakten Vorstellungen nicht mehr vorhalten und man mufste seine Zuflucht zum Zweck nehmen. *Anaxagoras* läfst das an sich bewegungslose Chaos durch den Geist in kreisförmige Bewegung gesetzt und zur Weltordnung (κόσμος) ausgewirkt werden, worauf der einmal thätige νοῦς als bewegende Kraft oder Ursache allem Seienden inwohnt. Allein dieser Zweckbegriff ist nur ein äufseres, gewaltsam herbeigeholtes Auskunftsmittel, noch räthselhafter als die chaotische Unordnung, die er bewegen und ordnen mufs.[1] Es war daher ein wirklicher Fortschritt zu besserer Erkenntnifs, als *Platon* die Idee des Guten oder Vollkommenen zu einem Eigenthum des göttlichen Geistes machte und durch die von demselben erschaffene Weltseele die Ordnung des wirklichen Seins vermittelt werden

Digitized by Google

liefs.[2] Platon jedoch, der nicht einmal die Beziehung der Idee oder des Wesens auf sich selbst berücksichtigt, konnte noch viel weniger den Zweck als eine dem Wesen unmittelbar inwohnende Bestimmung begreifen.[3] Diefs vollbrachte *Aristoteles*, der Begründer des Zweckbegriffs als des εἶδος ἐνὸν, der eigentlichen Seele des Wesens, welche die Unterschiede, Theile und Glieder in ein organisches Ganzes zusammenfafst.[4]

[1] Im Phaedon läfst *Platon* den Sokrates sagen, er sei nicht wenig überrascht gewesen, als er gefunden, wie wenig Anaxagoras mit seinem νοῦς anzufangen wisse, indem er Aether, Luft, Wasser und Anderes dergleichen als Ursachen des Werdens und der Veränderung herbeirufe. Und *Aristoteles* (Metaph. I, 4) bemerkt über Anaxagoras, er bediene sich der Vernunft zur Weltschöpfung wie einer Maschine: wenn er nicht wisse, warum Etwas mit Nothwendigkeit sei, so ziehe er sie herbei; im Uebrigen aber lege er die Ursache des Gewordenen Allem eher bei als der Vernunft.

[2] Platon bezeichnet an verschiedenen Orten den νοῦς oder den göttlichen Verstand als die Ursache der Welt und ihrer Einrichtung, wobei es nichts verschlägt, dafs er an andern Stellen die Ideen gleichfalls als ein Denkendes und Belebtes darstellt. Die göttliche Vernunft ist an sich die vollkommenste Idee, die Idee des Guten (Rep. VI, 588, D), und alle übrigen, das Wirkliche an sich darstellenden Ideen sind vollkommen und darum vernünftig, sofern sie Theil haben an der Einen Idee des Guten, alles Wirkliche aber nur insoweit es an seiner besondern Idee und vermittelst dieser an der allgemeinen Idee des Guten Theil hat. Letztere ist die schaffende und ordnende Ursache von Allem, welche dem Erkennenden die Kraft und dem Erkannten die Wirklichkeit verleiht, der Urquell alles Schönen und Guten, des Lichts und der Sonne, der Wirklichkeit und der Vernunft. (Rep. VII, 517, C.) Diese höchste Ursache aber mufs Weisheit und Vernunft sein, da das Gute nicht anders gedacht werden kann, eine „königliche Seele“ und eine „königliche Vernunft“ voraussetzt. (Phil. p. 30, C. *Schleiermacher*, Einleit. z. Phileb. S. 134.) Um nun aber die Welt der Sinnlichkeit in ihrem Theil in unmittelbare Berührung zu bringen mit den Ideen und der sie beherrschenden „königlichen“ Vernunft, läfst der Timäus durch die zwischen der göttlichen Vernunft und der Materie in der Mitte stehende Weltseele die Welt bewegt und geordnet werden.

Digitized by Google

[5] Aller Vermittelungsversuche ungeachtet ist Platon aufser Stand, den Zweckbegriff in der Idee oder dem Wesen selbst nachzuweisen. Die Idee, deren allgemeiner Charakter das ὄντως ὄν oder die οὐσία ist, begreift als Gattungsbegriff (εἶδος) die Unterschiede der Arten in sich, so dafs jedesmal die niedrigern Begriffe an den höhern Theil haben: aber diefs eben ist eine mehr oder weniger äufserliche, noch nicht von dem Zweckbegriff beherrschte, in ihren Unterschieden sich mit sich selbst vermittelnde Einheit des Wesens.

[6] Aristoteles setzt das Gute, Vollkommene als Zweckbegriff in das Wesen. (*Τὸ οὗ ἕνεκα τἀγαθὸν ἐν ἑκάστοις, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ*, Metaph. VII, 20.) Für seinen Zweckbegriff bedient sich Aristoteles des Ausdrucks ἐντελέχεια, womit er sowohl gegen Platon als gegen Diejenigen unter seinen Vorgängern polemisirt, welche nur eine materielle Ursache für das Werden und Entstehen angaben. Materie und Form kommen dadurch an einander, dafs die Form das Vermögen und den Trieb der Materie, sich zu verwirklichen, weckt, und in der dadurch entstehenden Bewegung das Wirkliche als die Einheit von Materie und Form erzeugt, und zwar in thätiger Wirksamkeit (ἐνέργεια). So geht die Bewegung, durch die Form hervorgerufen, von der Materie aus; indem sie durch dieselbe mit der Form sich vereinigt, stellt sich die Einheit beider als die Wirklichkeit schöpferischen Wirkens dar. Diese Wirklichkeit aber ist vom Zweckbegriff beherrscht: jede Vereinigung von Materie und Form hat den Zweck in sich, ἐν ἑαυτῷ τέλος ἔχει. (Biese, I, 480.) Der Zweck ist daher der verwirklichte Begriff (τὸ τί ἦν εἶναι), und insofern der Begriff der allgemeinen Formbestimmung angehört, ist die ἐντελέχεια vorzugsweise die Form als das die Materie bewegende und zur Wirklichkeit führende Princip. (Zeller, die Phil. d. Griech. II, 426. coll. Ritter, Gesch. d. Phil. III, 210.)

§. 84.

Die nacharistotelische Philosophie wollte zwar den Begriff der Entelechie nicht aufgeben, wufste aber eigentlich nichts damit anzufangen, [1] und weder die Araber noch die Scholastiker erkannten den Werth des Zwecks. Nur in dem Sinn Platon's [2] liefsen die Realisten und Platonisten des Mittelalters den Zweckbegriff gelten, als die höhere Einheit der Idee oder des Gattungs-

Digitized by Google

begriffs, welche die Arten und Individuen unter sich befafst und den Zweck oder die einheitliche Allgemeinheit derselben ausmacht.[3] Im Uebrigen dachte man Gott in einem solchen Verhältnifs zur Welt, dafs er nach Maafsgabe seiner Eigenschaften dieselbe ordnete und zweckmäfsig einrichtete. Der Nominalismus trieb die äufserliche Beziehung Gottes zur Welt so weit, dafs der Zweckbegriff selbst in Gott gänzlich beseitigt wurde: Alles in Gott ist Willkühr, willkührlich somit auch was er schafft.

[1] Bereits *Sextus Empiricus* (adv. Math. XVI. 3, 40) bemerkt, die Entelechie sei das Kreuz der Metaphysiker.

[2] Von dem göttlichen Verstand an, dem Inbegriff der Idee des Guten, läfst Platon durch die allgemeinsten Begriffe die Artbegriffe gleichsam hindurchgehen. „Wir erhalten eine Stufenreihe von Begriffen, die in wohlgeordneter Gliederung vom Allgemeinen zum Besondern fortgehend, von der höchsten Idee durch die ihr untergeordneten bis zu den untersten, d. h. denjenigen herabführt, welche keine weitern Artbegriffe, sondern nur noch die unbegrenzte Vielheit der Erscheinung unter sich haben."

[3] Unter den christlichen Kirchenvätern hatte *Gregor von Nyssa* gelehrt: „Gott schuf zuerst nicht nur einen Mann, sondern die ganze Menschheit, d. h. Mann und Weib mit einander und an einander. Nach dem Sündenfall trennte Gott den allgemeinen Menschen in zwei, wodurch die thierische Fortpflanzung entstanden ist. — Seele und Körper fangen mit einander an und wachsen mit einander. Die Seele baut sich aus der vorliegenden Materie ein bequemes Haus." — Es war wenigstens eine Ahnung des Zweckbegriffs, wenn *Joscellin von Soissons* den Satz aufstellte, die Begriffe wie die Individuen werden durch eine sie beherrschende, sich gleich bleibende Form zusammengehalten. (Rousselot, Études, II, 61.) — Der platonisirende *Bernhard von Chartres* stellte Alles als belebt vor, Gott, die Ideen, die Dinge. In der sinnlichen Welt ist Alles vorherbestimmt nach Gattung, Art, Besonderheit. (Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, p. 629—631.)

§. 85.

Mit Rücksicht auf den äufserlichen,[1] nicht in dem Wesen selbst ruhenden Zweckbegriff der Scholastiker wollte

Digitized by Google

Bacon von Verulam denselben als unfruchtbar zunächst aus der wissenschaftlichen Methode, *Spinoza* aber gänzlich aus der Wissenschaft und allem Wirklichen verbannt wissen. Da die Substanz Spinoza's ohne wahrhafte Beziehung auf sich selbst ist und nur scheinbare Unterschiede setzt, so mufs er natürlich auch das lebendige Band zwischen der Substanz und ihren Attributen und Modifikationen verwerfen. Aus dem Alles verschlingenden Abgrund der starren, bewegungslosen Substanz und ihrer Nothwendigkeit rettete *Leibniz* die Idee des Zwecks. Seine Substanz als selbstthätig bezieht sich auf sich selbst und hat in ihrer Thätigkeit ihr Genüge, indem sie durch Spontaneität auch die Vorstellungen als das die Vielheit in der Einheit Darstellende aus sich erzeugt. [2]

[1] Sogar die Cartesianer hegten die Meinung, dafs die Vorstellungen z. B. der sinnlichen Qualitäten, welche Gott der Seele bei Gelegenheit der körperlichen Bewegungen gebe, nichts enthalten, was diese Bewegungen repräsentire oder ihnen entspreche, so dafs es ganz gleichgültig sei, ob uns Gott die Vorstellungen der Kälte, der Wärme, des Lichts oder ganz andere Vorstellungen bei derselben Veranlassung gebe.

[2] Die Selbstthätigkeit der Monade ist ihre sufficientia, *αὐτάρκεια*, das was Leibniz *ἐντελέχεια* nennt. (Opp. II, 706.) Es ist ihre eigene Thätigkeit, dafs sie die Welt in sich abspiegelt, darstellt. Sans la force active il n'y aurait point de variété dans les phénomènes, ce qui vaudrait autant que s'il n'y avait rien du tout. (Opp. I, 188.) Aufser Gott, dem einzigen actus purus, ist in jeder Monade auch ein Princip der Passivität enthalten, eine materia prima (im Gegensatz zur materia secunda = massa), die Leibniz als das *δυναμικὸν πρῶτον*, oder *παθητικὸν πρῶτον ὑποκείμενον* definirt. Diese passive Materie wird erst durch die Entelechie zur wirklichen Monade, so dafs also hier die Entelechie recht eigentlich das lebendige Band ist zwischen dem Wesen und seiner Beziehung. (Opp. II, 436. 440. *Erdmann*, Vers. einer wiss. Darstell. d. Gesch. der neu. Phil. B. II, Abthl. 2. S. 43 ff.)

§. 86.

Fast spurlos ging Leibnizens Zweckbegriff an seiner Zeit und ihren barbarischen Vorstellungen vorüber: [1] man

Digitized by Google

veräufserlichte[2] den geistigsten und idealsten aller Begriffe ins Unglaubliche. Da schlug sich *Kant* mit dem zweischneidigen Schwert seiner Kritik ins Mittel. Der Zweck darf weder als etwas Objektives gedacht noch schlechthin geleugnet werden: er ist ein subjektives Princip der Vernunft, wonach die Natur so vorgestellt wird, als ob ein Verstand den Grund der Einheit ihrer Manigfaltigkeit enthalte.[3] Nach der Nothwendigkeit seiner Methode versteht *Hegel* unter dem Zweck die höhere Einheit zweier vorangehender Momente, des Mechanismus und Chemismus, welche der Zweck als der an der Objektivität zu sich selbst gekommene Begriff in einem neuen Produkt aufhebt. Die Teleologie beschränkt sich demnach auf die äufsere Objektivität, deren Form der Zweck ist.[4] Neuerdings hat *Trendelenburg* die Zweckthätigkeit des Wirklichen im Denken und im Sein schlagend hervorgehoben, und es ist erfreulich, dafs der Zweckbegriff auch in der Naturwissenschaft wieder zu einigem Ansehen gelangt ist.[5]

[1] *Wolf* that indessen einen tiefen Blick in das Wesen des Zwecks durch das prägnante Axiom: Quoniam finis est effectus causae efficientis et simul causa actionis causae efficientis: finis et causa efficiens sunt sibi mutuo causae. (Ontologie §. 935.) Hier ist das Wechselverhältnifs zwischen Wesen und Beziehung richtig angedeutet.

[2] Als im Jahr 1748 zahllose Schaaren von Heuschrecken erschienen, fiel noch in demselben Jahr ein Pastor primarius über sie her und schrieb eine Heuschreckenmoral, wo unter andern Beweisen von „dem grofsen Verstand Gottes“ auch dieser vorkommt: „den Kopf hat Gott an ihnen also eingerichtet, dafs er länglich und das Maul unten, damit sie im Fressen sich nicht tief bücken, sondern bequem und geschwinde ihre Nahrung nehmen mögen“. (*L. Feuerbach:* Pierre Bayle, S. 30.) Gegen derartige Flachheiten ist das *Schiller*'sche Epigramm gerichtet:

Welche Verehrung verdient der Weltenschöpfer, der gnädig,
Als er den Korkbaum schuf, gleich auch den Stöpsel erfand!

Und *Schelling* bemerkt irgendwo, am wenigsten soll der Naturfor-

Digitized by Google

scher, indem er die Weisheit und Vernunft Gottes zu bewundern meine, seine eigene Unweisheit und Unvernunft zu bewundern geben.

[3] Die „Urtheilskraft", deren Kritik der Zweckbegriff überwiesen wird, betrachtet die empirischen Gesetze nach einer Einheit, die sie aus sich selbst entlehnt, und der Zweckbegriff dient blofs zu unserer Orientirung in der wogenden Manigfaltigkeit der Dinge, deren innere Einheit, d. h. Zweckmäfsigkeit wir nicht zu erkennen im Stande sind. Aber die Fruchtbarkeit dieses Begriffs trat an Kant's klaren Geist so gewaltig heran, dafs er am Ende nicht zu widerstehen vermochte und demselben wenigstens bedingter Weise eine objektive Geltung zuerkannte. Er entschied sich für die Modalität der Schöpfung, nach welcher die Natur ursprünglich die Anlage hat, sich selbst nach der Manigfaltigkeit der Gattungen zu organisiren.

[4] Nachdem Hegel unbegreiflich genug aus dem disjunktiven Schlufs mit einem Mal den Schritt gethan hat in die Objektivität, läfst er diese in einen mechanischen, chemischen und teleologischen Prozefs sich verlaufen. Die Einheit der Objekte ist Anfangs eine äufsere — mechanische. Indem aber das einzelne Objekt nach dem ihm bestimmt entgegengesetzten Objekt strebt, so ergiebt sich der Chemismus. Aus der Differenz der Gegensätze entsteht ein Neutrales Endlich aber, durch Negirung auch dieser Aeufserlichkeit, wird der Begriff des Objekts frei und für sich eine sich selbst bestimmende Thätigkeit. Der Zweck hat an der Aeufserlichkeit sein eigenes Moment, und der Inhalt, als Inhalt der concreten Einheit, ist seine einfache Form, welche in den unterschiedenen Momenten des Zwecks, als subjektiver Zweck, als Mittel und vermittelte Thätigkeit, und als objektiver Zweck, sich nicht nur an sich gleich bleibt, sondern auch als das sich Gleichbleibende existirt. (Wissensch. d. Logik, Thl. 2. S. 219. 227 f.) Es ist schwer zu begreifen, wie der Zweck nur als äufserer Zweck Geltung haben soll: überhaupt hat er im System Hegel's nur die Bedeutung eines Mittelgliedes zwischen der Objektivität und der absoluten Idee. Weit entfernt, die eigentliche Form, die Vollendung des objektiven Prozesses zu sein, wird er zu einem blofsen Mittel herabgesetzt, d. h. dazu gebraucht, in das Reich der Idee hinüberzuleiten, welche die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität ist. Die vermittelnde Bedeutung des Zwecks liegt demzufolge nicht im Objekt, sondern jenseits desselben, und er mufs dazu dienen, eine jener Gliederkrankheiten des Systems zu verdecken, die *Chalybäus* rügt.

[5] Mit Recht haben die Naturforscher gegen den oberflächlichen Gebrauch des Zweckbegriffs ernstliche Einrede gethan. Dem Auf-

Digitized by Google

merksamen, meint *Göthe* in der „Farbenlehre", werde es nicht entgehen, dafs man der Natur nichts abgewinnen könne, wenn man ihr, die blofs nothwendig handle, einen Vorsatz unterschiebe, und ihren Resultaten ein zweckmäfsiges Ansehen verleihen möchte. Ohne Mühe wird man Göthe heraushören, wenn *Schiller* sich vernehmen läfst, eine der vornehmsten Ursachen, warum unsere Naturwissenschaften so langsame Schritte machen, sei der allgemeine und kaum bezwingbare Hang zu teleologischen Urtheilen, bei denen sich, sobald sie constitutiv gebraucht werden, das bestimmende Vermögen dem Empfangenden unterschiebe. (Ueber d. ästhetische Erziehung des Menschen, 13. Brief, Anm. 2.) Dem immanenten, in der Sache selbst und für sie wirksamen Zweckbegriff war Göthe keineswegs abhold, wofür sich aus den Gesprächen mit Eckermann zahlreiche Belege anführen liefsen. *Cuvier's* Genie hat den Zweckbegriff mit überraschendem Erfolg bei der anatomischen Vergleichung organischer Wesen angewandt und dadurch die merkwürdigsten Resultate gewonnen. Durch das Gesetz von dem gegenseitigen Verhältnifs der Formen bei den lebendigen Wesen, also durch die teleologische Vermittelung zwischen Wesen und Beziehung, gelangte die vergleichende Anatomie dahin, dafs strenge genommen ein jedes lebendige Geschöpf aus jedem Bruchstück von irgend einem seiner Theile erkannt werden kann. Ein einziger Fufstritt giebt dem Beobachter sowohl die Form der Zähne, der Kinnladen, als auch die Form der Wirbel, aller Knochen der Beine, der Schenkel, der Schultern und des Beckens. — Die kleinste Knochenfläche hat einen bestimmten Charakter in Bezug auf die Classe, die Ordnung, die Gattung und Art, der sie angehört, und dieser geht so weit, dafs man mit der erforderlichen Geschicklichkeit und mit etwas gewandtem Zuhilfekommen durch Analogie und wirkliche Vergleichung aus jedem wohlerhaltenen Endstück eines Knochens eben so sicher alle übrigen Beziehungen bestimmen kann, als wenn man das Thier selbst besäfse. (Cuvier, die Umwälzungen der Erdrinde, übers. von Nöggerath; B. I, S. 86. 93. 95.)

§. 87.

Der Schwerpunkt des metaphysischen Zweckbegriffs liegt in der sich selbst potenzirenden Beziehung. Durch seine Unterschiede bezieht sich das Wesen ausschliefslich auf sich selbst: die Beziehung ist ein Verhältnifs des Wesens zu sich. In dem Zweck dage-

Digitized by Google

gen macht sich die Beziehung los von dem Wesen und schwebt gleichsam als selbständige Macht über dem Wesen und seinen Unterschieden. Es bezieht sich vorerst der Unterschied auf die Summe der andern widerspruchslosen Unterschiede, und zwar nicht mehr in der gleichgültigen Weise des ausgeschlossenen Widerspruchs, vielmehr so, dafs der Unterschied für sich aufhört, Unterschied zu sein, indem er sein Recht und seine Bedeutung dahingiebt an das Recht und die Bedeutung der andern Unterschiede. [1]

[1] Um zu dem bereits gebrauchten Beispiel zurückzukehren, so ist die Wurzel der Pflanze vom Standpunkt des Zwecks betrachtet für sich, unabhängig und getrennt von den übrigen Pflanzenorganen, nicht mehr Wurzel, sondern Wurzel ist sie nur, indem sie an die andern Organe und deren Funktionen sich dahingiebt, für diese ein Unterschied der Pflanze ist. Sie hat ihre Bedeutung nicht in, sondern aufser sich.

§. 88.

So scheint es, der Unterschied existire gar nicht mehr als besonderer Unterschied im Wesen. Allein indem weiterhin eben so alle andern Unterschiede, jeder nach der ihm zukommenden Eigenthümlichkeit, in ihrem Theil sich an den sich selbst aufopfernden Unterschied dahingeben, erhält dieser, was er verloren zu haben schien, in der Beziehung der andern Unterschiede auf ihn reichlich zurück. Wie er für die andern ist, so sind die andern alle für ihn, [1] und in solchem gegenseitigen Geben und Empfangen prägt sich die spezifische Eigenthümlichkeit jedes einzelnen Unterschieds auf das Bestimmteste aus. Jeder für Alle und Alle für Jeden: dieſs ist der Charakter der Zweckbeziehung in dem Verhältnifs der Wesensunterschiede zu einander, so dafs jedesmal ein Unterschied in der Verzichtleistung auf unabhängige Geltung von allen übrigen Unterschieden je nach ihrer besondern Beschaffenheit den Gehalt ihrer eigenthümlichen Merkmale überkommt. [2]

Digitized by Google

[1] Es beruht darauf die relative Selbständigkeit jedes einzelnen Unterschieds in der Gemeinschaft mit den andern Unterschieden. Ob die Muskelzelle sich zusammenzieht, oder die Leberzelle Galle bildet, ob die Herzzelle pulsirt, oder die Nervenzelle empfindet und die Blutzelle sich bewegt: immer ist die innerste Ursache dieser Thätigkeiten in dem besondern Leben dieser Organe gegründet. — In dem Organismus der Menschheit nimmt das Individuum dieselbe unabhängige Stellung ein: sieht man aber näher zu, so schliefst sich in der teleologischen Beziehung das Individuelle mit dem Zweck des Ganzen in Eins zusammen.

[2] Die Fortpflanzungsorgane der Pflanze haben keine andere Bestimmung, als die Erzeugung eines neuen Pflanzenwesens oder Pflanzenkeimes zu vermitteln, welcher die Unterschiede der einzelnen Organe aus sich hervorgehen läfst. Das Fortpflanzungsorgan bezieht sich also nicht auf sich selbst, sondern auf die Gesammtheit der Organe. Diese ihrerseits tragen jedes in seinem Theil dazu bei, dafs jenes Organ die ihm zukommende Funktion zu vollziehen im Stande ist.

§. 89.

In solcher Zweckbeziehung der Unterschiede unter sich ist das Wesen völlig in den Hintergrund getreten. Für die teleologische Betrachtung, indem sie das Wesen wieder an seine Unterschiede heranzieht, macht sich die Ueberzeugung geltend, dafs die Beziehung des Wesens auf sich durch den Zweckbegriff hinübergeleitet wird auf die Summe der teleologisch unter sich verbundenen Unterschiede. In ihrer zweckmäfsigen Anordnung sind sie nothwendige Momente des Wesens, ohne welche dieses keinen Bestand hätte. Das Wesen ist nur in seinen Unterschieden.[1]

[1] Die Pflanze ist nur in ihren einzelnen Bestandtheilen: denkt man sich diese hinweg, so ist auch das Wesen der Pflanze aufgehoben. Mit Rücksicht darauf stellte *Roscellin* den Satz auf: omnis pars naturaliter prior est suo toto. (cf. Abälard in der Schrift de divisione et definitione; Ouvrag. inéd. d'Abél. ed. Cousin, p. 491.) Man darf übrigens nicht aufser Acht lassen, dafs der §. nicht sagt, die Summe der Unterschiede, jeder einzeln für sich genommen, constituire den Begriff des Wesens und nur in den einzelnen Unterschieden sei das Wesen. Damit wäre der Zweckbegriff durchaus unvereinbar, wie denn der Nominalismus sich mit sei-

Digitized by Google

ner Wesenslehre vom Zweck gänzlich lossagte. Er leugnete nicht allein die Beziehung des Wesens auf sich, sondern namentlich auch die Beziehung der Unterschiede unter sich, während unser §. den Unterschieden vor dem Wesen nur insofern einen beziehungsweisen Vorzug zuerkennt, als sie teleologisch mit einander verknüpft sind, der einzelne Unterschied sonach aufgehört hat, für sich etwas gelten und bedeuten zu wollen. Wo der Zweck regiert, findet sich nirgends Einzelnes; wohl aber können die durch den Zweck auf einander bezogenen Einzelnbestimmungen als Ganzes dem Wesen gegenübergestellt werden mit dem Schein der Priorität.

§. 90.

Die Macht der Unterschiede über das Wesen ist blofs eine *scheinbare*. Denn die Unterschiede können als nothwendige Bestimmungen der Beziehung nicht gedacht werden, so lange sie nicht — und diefs ist die dritte wesentliche Form der Zweckbeziehung — auf das Wesen bezogen werden. Ein teleologisches Verhalten der Unterschiede ist möglich nur wenn das Wesen das Princip desselben ist. Weil die Unterschiede blofs für einander, für sich dagegen nichts sind, können sie die schöpferische Macht des Zwecks nicht in sich selbst haben und ihre wechselseitige Beziehung treibt zu dem Wesen zurück, als zu dem bestimmenden Princip, welches die Unterschiede, die es in der Beziehung ohne weitere Bestimmung setzte, nunmehr mit dem Zweck erfüllt, und sie in ihrer teleologischen Wechselbeziehung auf sich selbst zurückbezieht. Das Wesen ist die Macht des Zwecks, welche die Unterschiede von sich losläfst, damit sie sich nach Zweckverhältnissen gliedern und spezifiziren. Sie vermögen diefs jedoch nur durch die Macht des Wesens selbst, welches die Zweckverhältnisse der Unterschiede nach einem ursprünglichen und allgemeinen Zweckbegriff auf ein bestimmtes Ziel hinleitet. Es folgt hieraus, dafs der Zweck des Wesens früher ist als die Zweckbeziehung der Unterschiede, diese durch jenen angelegt und vollzogen.[1]

Digitized by Google

In der zweckmäfsigen Gliederung der Unterschiede vollzieht und erreicht das Wesen seinen eigenen Zweck. Die Pflanze ist vor ihren Organen, denn sie läfst diese sich entwickeln für ihren, der Pflanze, Zweck. Die Organe sind sowohl für die Pflanze als durch diese. Das Wesen der Pflanze ist die Macht, welche die Organe hervortreibt und in den entwickelten Organen offenbart sich nichts als das Wesen der Pflanze. — Aristoteles hat das Verhältnifs des Wesens zu den Unterschieden, des Ganzen zu den Theilen richtig erkannt. Seine Ansicht ist, dafs insofern die Theile erst das Ganze bilden, sie gewissermaafsen früher als das Ganze sind, dafs aber, sofern die Theile nicht ohne das Ganze ein Bestehen haben und als Glieder nur durch das Ganze ihre Bedeutung erhalten, das Ganze früher ist als die Theile. *Οὐδὲ γὰρ εἶναι δύνατᾶι χωριζόμενα.* Kurz und bezeichnend ist der Gedanke zu Anfang der Politik (I, 2) ausgesprochen: „Auch ist offenbar von Natur der Staat früher als die Familie und jeder Einzelne von uns. Denn das Ganze mufs nothwendig früher sein als der Theil. Denn wird das Ganze aufgehoben, so wird auch nicht Fufs noch Hand mehr sein, ausgenommen dem gleichen Namen nach, wie man etwa auch von einer steinernen Hand redet; indem die natürliche Hand abstirbt, wird sie solcher Art sein.“

§. 91.

Die einfache Beziehung des Wesens in seinen Unterschieden erweitert sich auf diese Weise zu einem Wechselverhältnifs beider. Die Macht des Zwecks, so zu sagen seine substanzielle Natur, ruht im Wesen, und durch diese Macht wird der Zweck der Unterschiede bestimmt. Letzterer ist daher lediglich Zweckbeziehung, ein teleologisches Verhältnifs, durch welches der substanzielle Zweck sich vollendet und die Unterschiede als seine eigenen Bestimmungen in sich zurücknimmt. Der Zweck der Unterschiede ist das Mittel für den Zweck des Wesens. Andererseits aber, da das Wesen seinen Zweck nur in den Unterschieden erreicht, erscheint die Macht desselben gebrochen, theilweise auf den Unterschied übergegangen. Gerade diese selbständige Bedeutung des Unterschieds jedoch ist allein geeignet, den Unterschied als solchen aufzuheben, die Trennung zwischen Wesen und Unterschied

Digitized by Google

in eine unauflösliche Einheit[1] zu verwandeln. Die Beziehung ist nicht mehr blofse Beziehung des Wesens auf sich, sondern eben so Beziehung der Unterschiede auf das Wesen: Doppelbeziehungen, die der Zweck harmonisch verknüpft.[2] Durch die Macht des Zwecks beherrscht das Wesen die Unterschiede, durch deren Zweckbeziehung der Wesenszweck sich darstellt und vollendet.

[1] Wahrhafte Einheit getrennter Momente kommt da nicht zu Stande, wo ein Moment das andere schlechthin beherrscht und demselben jede thätige Rückwirkung unmöglich macht.

[2] „Was sich im Zweck entspricht, ist von einer Seite selbständig; die Dinge setzen sich gegen einander ab. Wo die wirkende Ursache der Bewegung Alles bestimmt, da erscheint das einzelne Ding nur wie ein abgerissenes Stück des Ganzen. Auf dem Gebiet des Zwecks aber schliefst sich die Substanz in sich, um sich entgegenstellen zu können; und die Glieder des Gegensatzes stellen sich unter ein neues Ganze.“ — „Die organischen Thätigkeiten strömen nicht blofs von dem Leben des Ganzen aus, wie innerhalb der wirkenden Ursache die qualitativen Thätigkeiten von der Substanz, sondern sie gehen auch in dasselbe zurück, indem sie eben so für das Ganze geschehen, als von dem Ganzen gethan werden.“ (Trendelenburg, Log. Unters. II, 18 und 80.) *Schelling*: „Der Grundcharakter der Organisation ist, dafs sie aus dem Mechanismus gleichsam hinweggenommen nicht nur als Ursache oder Wirkung, sondern, weil sie beides zugleich von sich selbst ist, durch sich selbst besteht; das Leben aber ist eine in sich selbst zurückkehrende, fixirte und durch ein inneres Princip unterhaltene Aufeinanderfolge.“ (Syst. d. transcent. Ideal. S. 261. 263.)

§. 92.

Der Unterschied ist jetzt nicht mehr Unterschied des Wesens, sondern ein Glied des Ganzen,[1] da die Identität des Wesens und die Einheit der Beziehung[2] zusammengeschlossen sind in der organischen[3] Totalität, diese als die höhere Potenz der Identität und der Einheit gefafst. Erst in der Totalität stellt sich die reine Nothwendigkeit der Unterschiede in ihrem Verhältnifs zum Wesen her. Als Glieder des Ganzen, bestimmt durch dessen Zweck und in der

Digitized by Google

Rückbeziehung auf das Wesen den Zweck vollziehend, sind sie jedem Andersseinkönnen enthoben. Es kann nichts hinzu-, nichts hinweggethan werden, denn Jedes ist nur für und durch das Andere, und jedes Anderssein würde den Zweck und damit das Wesen aufheben. Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beziehung, welche die Möglichkeit, d. h. Unbestimmtheit der Unterschiede in sich schliefst, schärft sich zu der Spitze organischer, d. h. solcher Nothwendigkeit, welche vermittelst des Zwecks das Wesen und die Beziehung so vereinigt, dafs die unbestimmte Möglichkeit der Unterschiede in die Nothwendigkeit bestimmter Unterschiede übergeht.[4]

[1] *Aristoteles* nennt das aus Materie und Form Bestehende τὸ σύνολον. (Metaph. III, 4.)

[2] Weder die Identität des Wesens, noch die durch Ausschliefsung des Widersprechenden zu Stande gekommene Einheit der Unterschiede sind Totalität; jede derselben bezieht sich ausschliefslich auf eines der beiden Momente, welche durch den Zweckbegriff vereinigt werden sollen.

[3] „Im Organismus werden die Theile, die äufserlich im Ganzen erscheinen, zu Gliedern, die das Leben des Individuums hervorbringt und die wiederum das Leben hervorbringen. Der Gedanke des Ganzen bestimmt die Verrichtungen der Glieder und die Glieder dienen der Verwirklichung des Ganzen. Die starre Vorstellung des Theils steigert sich zu dem geistigen Begriff des Glieds, d. h. des einen eigenthümlichen Zweck vollziehenden Theils. Die Theile werden vom Ganzen umschlossen, die Glieder vom Leben des Ganzen durchdrungen.“ (Trendelenburg, l. c. S. 77.)

[4] Es erledigt sich durch den Inhalt des §. die Frage, ob fabelhafte Thiere möglich sind oder nicht? Manche Schriftsteller haben behauptet, wir können uns noch mehr Thiere denken, als wirklich existiren. Aber von allen fabelhaften Thieren des Alterthums hätte nicht ein einziges wirklich existiren können, und wir werden uns recht von der Beschränktheit menschlicher Erfindungskraft überzeugen, wenn wir die Geschöpfe der Einbildung durchgehen und untersuchen, ob sie hätten athmen, sich bewegen, fliegen, sich Nahrung verschaffen können. Betrachten wir einen antiken Centauren, so bemerken wir, wie ein Bildhauer die Virtuosität darin sucht, dafs

Digitized by Google

er unsere Einbildungskraft mit der unnatürlichen Zusammensetzung der Glieder versöhne: durch die weiten Naslöcher, durch den ganzen Anstrich von Wildheit soll sich uns die Bildung des Menschen und des Pferds verschmolzen darstellen. Wer aber mit den Körperverhältnissen des Pferds näher bekannt ist, läfst sich nicht bestechen. Sieht man, wie beim Pferd ein zu schweres Vordertheil, oder ein langer Hals und grofser Kopf mit gutem Athem, mit Flüchtigkeit und sicherem Gang unverträglich sind, schliefst man, dafs ein solches Pferd leicht stürzt, wie wäre es erst beim Centauren, wo ein ganzer zweiter Körper, Kopf und Schultern auf den Vorderfüfsen ruhen? Galen findet es sonderbar, wenn Pindar hätte an Centauren glauben können; „denn, sagt er, wenn ein solches Geschöpf leben sollte, müfste es zwei Mäuler haben, eines, das einem menschlichen Magen entspräche, ein zweites, das dem Pferdemagen vorkauete. Kann es über die Ebene hinspringen, so kann es nicht zugleich den Berg ersteigen, oder durch das Gestein klimmen. Besäfse es auch menschliche Geisteskräfte, so könnte es sich doch nicht selbst ein Haus bauen, oder Schiffahrt treiben und die Segel handhaben.“ Ja Galen geht mit seinen Einwendungen noch ins Detail: „es könnte sich weder Schuhe machen, noch niederhocken, wie ein Schneider.“ (*C. Bell*, die menschliche Hand und ihre Eigenschaften, übers. von Hauff. S. 176 f.) Dergleichen Vorstellungen einer spielenden Fantasie, meint *J. Müller*, seien dem vergleichenden Betrachter der Naturformen ein Widriges, mit dem Leben seiner Fantasie nicht mehr Verträgliches. (Ueber die fantastischen Gesichtserscheinungen, S. 105.)

§. 93.

Fassen wir die bisherige Entwickelung des Zweckbegriffs zusammen, so zeigt sich dieser als die höchste Bestimmung des Seins. Er ist die Ursache der Beziehung, sofern er das Wesen, das sich auf sich selbst bezieht, nach einem bestimmten Ziel hinleitet; dann aber wacht er darüber, dafs die Unterschiede in einem abgemessenen Wechselverhältnifs den Zweck des Wesens vollziehen, und durchwaltet in verklärter Nothwendigkeit die Totalität des Wesens und seiner Unterschiede. Die Nothwendigkeit des Zwecks ist das reine Ebenmaafs vollendeter Beziehung, vermöge welcher das Wesen die Unterschiede so anlegt, dafs jeder den Zweckbegriff des andern fördert

Digitized by Google

und erreichen hilft, und alle zugleich in ihrer besondern Zweckmäfsigkeit den Zweck des Ganzen darstellen.[1]

[1] Es giebt keinen Begriff, der den abstrakten Voraussetzungen der Philosophie energischer entgegentritt, als der Zweck. Aus der Ursubstanz des abstrakten Idealismus läfst sich eben so wenig etwas Organisches ableiten, als aus der abstrakten Vorstellung eines Urbreis oder Urstoffs, wie der Materialismus sie fingirt. *Strauſs* meint zwar, das Denken könne nicht eher zur Befriedigung gelangen, als bis es die Idee des Lebens als den sich von Innen heraus seine Mittel schaffenden, sich selbst verwirklichenden Zweck begreife (Christl. Glaubenslehre, B. I, S. 387 f.): allein wie reimt es damit, wenn er (S. 683—685) behauptet, die erste Menschenbildung sei das Ergebnifs des Zusammentreffens gewisser physikalischer Bedingungen? Auch hilft es nichts, wenn man den Urstoff durch einen Spinozistischen Beigeschmack, etwa das Gedankenschema der Idee, geniefsbarer zu machen hofft. Aus formalen Gedankenbestimmungen läfst sich nichts herauspräpariren, und es wäre eine dankenswerthe Arbeit, an der Hand der Geschichte der Philosophie zu zeigen, wie der einseitige Idealismus und der einseitige Realismus, weil sie in ihrer Grundvoraussetzung zusammentreffen, stets auch neben einander auftauchen, und ungeachtet der feindlichen Mine, die sie gegen einander annehmen, sich brüderlich die Hand reichen. Sogar der Empiriker sieht sich bei jedem Schritt genöthigt, dem Zweck das Wort zu reden, da sich die im Wesen gesetzte Beziehung nicht anders als teleologisch erklären läfst. Da die atmosphärische Luft aus Stickstoff und Sauerstoff besteht und Beimischungen von Kohlensäure und Wasserdämpfen führt, da also auf diese Weise in der Luft die vier Grundelemente: Sauerstoff, Stickstoff, Kohlenstoff, Wasserstoff, welche die feuerflüchtigen Bestandtheile des Organismus zusammensetzen, enthalten sind, so hat man die wesentliche Masse der lebenden Körper aus einer blofsen Condensation der Atmosphäre oder dieser und des Wassers abgeleitet. Allein wäre jene Idee richtig, so müfste unser Körper seinen Stickstoff aus der Atmosphäre entnehmen. Dieses ist jedoch nicht der Fall; der Stickstoff der Luft ist keine Assimilationssubstanz für uns. (*Valentin*, Lehrbuch der Physiologie des Menschen, S. 39.)

§. 94.

An sich zwar ist die teleologische Beziehung der Unterschiede auf das Wesen eine und dieselbe, d. h. mit dem Zweckbegriff erfüllt wirkt jeder Unterschied mit der-

Digitized by Google

selben Nothwendigkeit wie alle übrigen dahin, dafs der Zweck des Ganzen erreicht wird. Allein gerade damit diefs geschieht, damit das Wechselverhältnifs der Unterschiede zu einander und in ihrer Beziehung zum Wesen das Gepräge der Zweckmäfsigkeit in möglichster Vollendung an sich trage, mufs dasselbe ein Verhältnifs zweckmäfsiger Unterordnung sein.[1] Nur in der Unterordnung ist jede Gleichgültigkeit des Theils gegen das Ganze getilgt, weil die Beziehung nicht blofs den allgemeinen Charakter hat, dafs der Theil für die Summe der übrigen Theile und diese für die Totalität des Wesens da sind: vielmehr so bestimmt und begrenzt ist, dafs die teleologische Bedeutung des Theils in seiner Beziehung zum Wesen durch sein besonderes Verhältnifs zu jedem der übrigen Theile vermittelt wird.[2] So gliedert sich die Totalität zu einem System zweckmäfsiger Ueber- ordnung und Unterordnung, in welchem sich die reine Harmonie der Zweckmäfsigkeit[3] ausspricht.

[1] Aristoteles sagt schön: wie die ausgebildeten Figuren der Geometrie, die Polygone, der Kreis u. s. w., nur aus der einfachsten Figur, aus dem Dreieck, begriffen und gemessen werden, und wie das Dreieck zwar ohne sie ist, sie aber nicht ohne das Dreieck sind, so verhält es sich mit den Systemen oder Organen des animalischen Lebens. Es findet sich z. B. die Stufe des ernährenden Lebens ohne das empfindende, aber das empfindende nicht ohne die Ernährung.

[2] Es verdient hiebei alle Beachtung, dafs gerade in der Unterordnung das Organ seine Selbständigkeit bethätigt. Denn die Beziehung wird auf diese Weise so eigenthümlich und spezifisch, dafs der einzelne Unterschied recht eigentlich wesenhaften Bestand zu haben scheint. Ob der Unterschied den Zweck des Wesens mittelbarer oder unmittelbarer verwirklichen hilft, that nichts zur Sache. Da das Eine immer nur durch das Andere ist, mufs das Ganze von jedem beliebigen Theil in seiner Wesensintegrität zusammengehalten gedacht werden. Das Organ, welches dem allgemeinen Zweck des Wesens näher steht als das andere, vermag seinerseits die ihm zustehende teleologische Verrichtung nur mit Hilfe

Digitized by Google

des letztern zu erfüllen, so dafs solche Beziehung einer in sich selbst zurückkehrenden Kreisbewegung gleicht. Für den in der Wirklichkeit lebenden Menschen ist es allerdings ein grofser Unterschied, ob ihm der Magen exstirpirt oder der Finger abgeschnitten wird: allein dieser Unterschied betrifft nur die wirkliche Existenz; das metaphysische Wesen des Menschen wird davon nicht berührt. Dieses besteht nicht mehr in seiner Integrität, sobald aus der Zweckbeziehung irgend ein Unterschied wegfällt, und mit seiner Integrität ist sein nothwendiger Bestand überhaupt aufgehoben.

[3] „Das mit dem ersten Entwickelungsanstofs in freiere Wirksamkeit tretende organische Lebensprincip ist es, welches mittelst der Urzelle die ihm vorschwebende Idee des Organismus nach dem Zellenbildungsgesetz verleiblicht. Die potentiale Anlage dazu war bereits im Keim vorhanden, und die Entwickelungsgeschichte zeigt uns die raumzeitliche Entfaltung und das allmälige Sichherausgestalten des in der Tiefe des organisirenden Princips angelegten Bildungsschemas, eine reale Verwirklichung des idealen Grundrisses des Organismus. Die verschiedenen Gewebe- und Organzellen werden durch dieses Princip so beseelt, dafs sie relativ selbständige Organismen und individualisirte Abbilder desselben darstellen. Dabei hat sich das schöpferische Subjekt (der Zweck des Wesens) in seiner Schöpfung nicht verloren, ist in den repräsentirenden Zellenkörperchen nicht aufgegangen, sondern schwebt darüber, indem es in den Herden des Nervensystems gewissermaafsen als Centralmonas den Zellenmonaden gegenübersteht, sie alle in seiner Macht habend und, wiewohl in ihren Wirkungsgebieten ihnen ganz freie Hand lassend, dennoch sie insgesammt der Einheit des Lebenszweckes unterordnend. So stellt sich der Organismus als ein bis in das kleinste Raumverhältnifs durchgeführtes System vieler, eine organische Gemeinschaft bildender Zellenkörper dar, die einerseits freien Selbstzweck, andererseits Mittel für den Endzweck des Ganzen sind. Innerhalb ihrer individuellen, eine so reiche Manigfaltigkeit darbietenden Wirkungsgebiete offenbaren sie aber eine Autonomie, von der man früher keine Ahnung hatte. Defshalb können sie auch gegen das Princip, dessen Zwecken sie dienen, in Opposition treten, und sogar auf eigene Hand Verkehrtes und der Idee des Ganzen Widersprechendes schaffen, wie wir diefs bei den pathologischen Zellenbildungen sehen. Allein von dem Gesammtverband getrennt verkümmern sie mit der Zeit in sich selber und gehen ihrem sichern Untergang entgegen.“ (Soberaheim, Elemente der allgemeinen Physiologie, S. 202 f.) — In der Natur erscheint daher

Digitized by Google

der besondere Zweck überall durch den allgemeinen präformirt. Man könnte versucht sein, zu glauben, der zufällige Gebrauch eines Organs könne zu häufigerer Uebung desselben führen und so eine entsprechende Disposition erzeugen. Aber das Küchlein, dem die Eierschaale noch am Schwanz hängt, fängt bereits eine Fliege. Aus dem auf dem brennenden Sand von Ceylon liegenden Alligatorei kroch, als man es zerschlug, ein junger Alligator hervor, der bereits nicht blofs physisch, sondern auch in seinen Instinkten vollkommen ausgebildet war. Denn obgleich er im Sand von der Sonnenhitze ausgebrütet worden, machte er sich doch alsbald dem Wasser, seinem eigentlichen Element, zu; hinderte man ihn, so nahm er eine drohende Stellung an und bifs in den vorgehaltenen Stock.

§. 95.

Je höher und vollendeter der Zweckbegriff ist, desto höher und vollendeter ist auch die Harmonie der teleologisch auf einander bezogenen Unterschiede.[1] Keiner wird eine solche Stellung zum Ganzen einnehmen, durch welche die Beziehung der übrigen beeinträchtigt wäre, vielmehr jeder in seiner Beziehung zum Ganzen geschützt und gefördert sein. Findet das umgekehrte Verhältnifs Statt, concentrirt sich der Zweck des Ganzen in einem oder dem andern Theil auf Kosten der andern, so kann der Zweck des Wesens im Vergleich zu andern nur ein untergeordneter sein. Irrthümlich aber wäre es, darum annehmen zu wollen, bei einem untergeordneten Zweck können sich die Unterschiede gleichgültig gegen einander verhalten. Ist diefs der Fall, macht sich der Theil von der Beziehung zu den ihm beigegebenen Unterschieden und damit vom Ganzen völlig los, so ist die Nothwendigkeit des allgemeinen Zwecks und die Idendität des Wesens vernichtet.[2] Der gröfsere oder geringere Grad von Harmonie in dem Verhältnifs des Wesens zu seinen Unterschieden kann an der Forderung nichts ändern, dafs die Wesensunterschiede in einer bestimmten teleologischen Beziehung zu einander stehn.[3]

[1] Anaxagoras hatte gesagt, der Mensch sei defswegen das vernünftigste Wesen, weil er Hände habe. Dieser Satz, erklärte Ari-

Digitized by Google

stoteles, sei wahr, wenn man ihn umkehre: der Mensch habe Hände, weil er das vernünftigste Wesen sei, denn das Werkzeug müsse sich nach dem Gebrauch richten, nicht der Gebrauch nach dem Werkzeug. So fordert der Zweck des Ganzen die charakteristischen Merkmale an den Theilen. Die dem Menschen als dem Zweck der ganzen Natur (Polit. I, 8) zukommende Harmonie seines geistigen und leiblichen Wesens ist daher kein Geheimnifs für Aristoteles: er rühmt von dem Menschen, dafs er nicht allein die vollkommenste Seele habe (Histor. animal. IX, 1), sondern auch allein das richtige Ebenmaafs der Gestalt und die dieser Gestalt angemessene Stellung. (Part. animal. IV, 10.) Physiologisch betrachtet besteht der Vorzug des Menschen darin, dafs er nach einem prägnanten Ausdruck *Blumenbach's* inermis ist. Eine grofse Menge Thiere ziehen Vortheil aus ihren bewaffneten Gliedmafsen; besäfse aber der Mensch irgend eine Vorrichtung der Art, so ginge er eben damit seiner Oberherrlichkeit über Alle verlustig, wie schon *Galen* bemerkt hat: „Hätte der Mensch die natürlichen Waffen der Thiere, so wäre er kein künstlicher Arbeiter mehr, so schützte er sich nicht mehr mit dem Harnisch, noch machte er sich Schwert oder Speer, noch erfände er den Zaum, das Rofs zu besteigen und den Löwen zu jagen. Auch die Künste des Friedens blieben ihm fremd: er machte sich weder Flöte, noch Leier; baute keine Häuser, errichtete keine Altäre, schriebe keine Gesetze; er könnte nicht mittelst der *Schrift* und der sinnreichen Kunst der Hand Umgang pflegen mit den Weisen des Alterthums, und jetzt mit Platon verkehren, jetzt mit Aristoteles oder Hippokrates."

[2] Die colossalen Thiere der Vorwelt waren keine Ungeheuer, keine fantastischen Naturspiele, die, wie *Buffon* meint, als Mifsgeburten aus der Liste der Lebendigen wieder ausgestrichen wurden; vielmehr pafsten sie vollkommen zu der Epoche der Erdbildung, in der sie lebten. In dem nämlichen Irrthum befindet sich Buffon, wenn er sich zuversichtlich über das Mifsverhältnifs der Organe bei manchen Thieren und die Verrückung der Instinkte ausläfst. Beim Ai soll, was selbst *Cuvier* annimmt, der mangelhafte Bau am auffallendsten sein. Während andere Thiere, erzählen mitleidige Reisende, frei durch die Wildnifs schweifen, hängt das Faulthier mit seinen starken Vorderfüfsen am Baum, ein armes, mifsgestaltetes Geschöpf, krüppelhaft sowohl, als ungestaltet. Seine Hinterfüfse sind zu kurz und sein Haar gleicht dürrem Gras; sein Blick, seine Bewegungen, sein Geschrei — Alles ist jammervoll, und als wäre es damit noch nicht genug: von seinem Winseln soll

Digitized by Google

der Tiger scheu werden und umkehren. Diese Schilderung ist nichts weniger als naturgetreu. Das Faulthier kann allerdings nicht gehen wie die andern Vierfüfser, sondern es streckt seine Arme oder Vorderfüfse aus, klammert sich mit seinen Klauen an die Unebenheiten des Bodens, wenn es kann, und schleppt sich vorwärts. Erreicht es aber einen Zweig oder Stamm mit rauher Rinde, so bewegt es sich rasch; es klimmt, die Vorderbeine über einander setzend, an den Zweigen hinauf, bis sie zusammenstofsen, und so von Zweig zu Zweig, von Baum zu Baum. Im Sturm ist es am lebhaftesten, und wenn der Wind bläst, die Bäume sich neigen, die Zweige schwanken und zusammenstofsen, dann ist es auf dem Marsch. — Weil es in des Frosches Bestimmung nicht liegt, seine Froschexistenz abzulegen und nach der Menschenexistenz zu ringen, oder weil es dem Fisch nicht zukommt, sich das Leben im Wasser abzugewöhnen, um fernerhin auf dem festen Land umherzustreifen (Oken's Isis, 1836, S. 403), werden wir nicht behaupten wollen, es bestehe bei ihnen keine teleologische Beziehung der Organe unter einander. Nur vollkommen harmonisch ist diese Beziehung nicht bei dem Vorherrschen des einen Unterschieds vor dem andern.

[3] Der Zweckbegriff schliefst willkührliche Combinationen organischer Totalitäten aus. Selbst die chemischen Verbindungen lassen sich nicht ins Unendliche vervielfältigen. Beim Organischen vermag nur eine bestimmte Form des Lebens eine ähnliche hervorzubringen: nur Verwandtes läfst sich mit Erfolg vermischen und die in solchem Fall bewirkte Abänderung vom natürlichen Typus betrifft blofs die allgemeinen Verhältnisse der Form und Farbe. Trennt sich dagegen ein Organ oder ein System eigenmächtig vom Ganzen los, oder drängt sich ein nicht dahin gehörender Unterschied in die Einheit der Wesensbeziehungen, so ist diefs eine Abnormität oder Monstrosität, welche den Zweck und mit diesem das Wesen zu Grund richtet, wenn es dem Wesen nicht gelingt, das sich isolirende Glied wieder mit sich zu vereinigen, das überzählige auszustofsen, oder beide wenigstens für den Gesammtzweck unschädlich zu machen. Nicht anders verhält es sich in der intellektuellen und sittlichen Welt: wird der Zweckbegriff durch eines der auf denselben bezogenen Momente durchbrochen, so wandelt sich die durch den Gedanken bezweckte Wahrheit in Irrthum, das durch den sittlichen Zweck angestrebte Gute in Unsittlichkeit.

§. 96.

Der Zweck, der die Beziehung des Einen auf das Andere fortwährend vermittelt, ist eben daher die allseitige

Digitized by Google

Begrenzung[1] des reinen Seins im Wesen. Begrenzen heifst nichts Anderes, als das Eine durch das Andere bestimmen und in dieser Bestimmtheit Beider die höhere Einheit des Zwecks setzen. Der Zweckbegriff begrenzt die in der Idendität des Wesens enthaltene einheitliche Summe der Unterschiede und diese hinwiederum, indem sie sich unter einander begrenzen, wirken begrenzend auf das Wesen zurück, so dafs jeder der beiden constituirenden Faktoren das eine Mal begrenzt, das andere Mal begrenzt wird, und beide in ihrer organischen Totalität die Vollendung des in sich und durch sich begrenzten Zweckbegriffs darstellen.[2]

[1] Der Aristotelische ὁρισμὸς ist die Zweckthätigkeit wie in der vernunftlosen Sache, so auch im vernünftigen Erkennen. Das Manigfaltige wird von dem Zweck bestimmt, gesondert und ausgesprochen (ἡ ἐντελέχεια χωρίζει), und das die Theile im Ganzen Begrenzende heifst ὅρος. (Phys. I, 1.) Das Allgemeine ist ein Ganzes und umfafst das Viele als seine Theile. (Metaph. V, 26.) Das Erkennen sucht in der Definition (ὁρισμὸς) die Begrenzung der Sache zu ergreifen. (Ὁρισμός ἐστι λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων. Top. 7, 4; ταὐτόν ἐστι τὸ κατὰ τὸν λόγον ἀποδοῦναι τῷ πράγματι. ib. 6, 7.) Der Zweck der Definition besteht darin, das Ganze nach seinen wesentlichen Unterschieden zu erfassen. (Metaph. X, 1.)

[2] Die Begrenzung als solche oder als Zweck für sich genommen ist die Kategorie der Kunst. Wesen, Beziehung, Zweck zu untrennbarer Einheit verknüpft finden sich in allem Wirklichen. Kein wirkliches Sein kann existiren, aufser auf der Grundlage metaphysischer Nothwendigkeit. Es ist darum aber keineswegs Eines und Dasselbe, ob der Zweck durch das Zusammengreifen seiner Momente sich einfach verwirklicht, oder ob für das geistige Auge des Betrachters die Zweckmäfsigkeit des Wirklichen durch das Schaffen des Künstlers in eine der Idee der Schönheit entsprechende Form umgewandelt wird. Die Natur und das Denken produziren ihr Wirkliches durch dieselbe Thätigkeit, nämlich durch ein von dem Zweckbegriff bestimmtes Beziehen des Wesens auf sich selbst. Sie fragen nur, ob ihr Produkt wirklich ist; die Wirklichkeit der Natur aber ist die Erscheinung, die Wirklichkeit des Geistes die Wahrheit. Auch das sittliche Bewufstsein strebt nach weiter nichts, als

Digitized by Google

die Idee der Sittlichkeit zu verwirklichen, dadurch dafs die Pflicht als das Wesen der sittlichen Idee, in der sittlichen Gesinnung und Handlung sich auf sich selbst beziehend, den Zweck der sittlichen Idee, nämlich die Tugend, realisirt. Alles Wirkliche in der Natur, im Denken, im sittlichen Bewufstsein mufs des metaphysischen Grundes wegen, auf dem seine Wirklichkeit beruht, ein harmonisches Verhältnifs der Beziehung zum Wesen darstellen. Aber solche Harmonie ist nur das nothwendige Resultat der allgemeinen Zweckerfüllung. Nicht so bei den Erzeugnissen der Kunst. Die Idee des Schönen verwirklicht sich nicht in der allgemeinen Harmonie der Zweckmäfsigkeit; vielmehr wird durch die freie Zuthat des Künstlers das harmonische Verhältnifs der Wesensbeziehung zur Hauptsache gemacht, so dafs dieselbe nunmehr individualisirt erscheint. Das Wesen des Kunstprodukts mufs vorerst als wirklich und wahr gedacht sein, und erst wenn diefs geschehen, wenn die Idee als wirklich und wahr deutlich vor dem Bewufstsein steht, beginnt das eigentliche Geschäft des Künstlers, das Wahre als schön darzustellen, die Idee der Wirklichkeit durch die Form der Schönheit zu verklären. Diefs geschieht durch die eigenthümliche Begrenzung der Unterschiede, welche die Wahrheit und die Wirklichkeit des Wesens darstellen. Hiebei kommt es nicht darauf an, durch den Zweckbegriff die Unterschiede auf das Wesen zu beziehen, die Theile dem Wesen angemessen zu machen: sondern das Schöne prägt sich unmittelbar aus in dem harmonischen Verhältnifs der Unterschiede und Theile zu einander, und erst wenn diese Harmonie künstlerisch dargestellt ist, fragt es sich weiter, ob die schöne Harmonie der Unterschiede auch mit der Wirklichkeit des Wesens, das Ebenmaafs der Theile mit der Wahrheit des Ganzen in Einklang stehe. Die harmonische Begrenzung der Theile nennt man Ausdruck, der Ausdruck ist also der eigenthümliche Zweck der Kunst, und diese nicht sowohl auf das Was des Wesens, als auf das Wie der Beziehung angewiesen.

§. 97.

Der Zweckbegriff hat sein metaphysisches Gesetz an dem Satz des Grundes. In dreifacher Gliederung spricht der Satz die Begründung der Zweckbeziehung aus. In der Einheit der Unterschiede, durch welche die Identität des Wesens sich auf sich bezieht, hat 1) jeder Unterschied seinen Grund in der Summe der übrigen

Digitized by Google

einheitlich mit ihm verbundenen Wesensbestimmungen. (A est a, b, c, d. — a rationem determinantem seu sufficientem habet in b, c, d.) Andererseits steht 2) jeder Unterschied für sich in einem solchen Verhältnifs zu der Gesammtheit der übrigen Unterschiede, dafs diese ihren Grund in jenem haben. (b, c, d rationem determinantem habent in a.) Endlich aber 3) ist der Unterschied überhaupt nur insofern Unterschied, als er durch den Zweck des Ganzen bestimmt ist, so dafs jeder Unterschied für sich und die teleologische Einheit aller ihren Grund im Wesen haben. (a, b, c, d rationem determinantem habent in A.) Und zwar ist der Grund des Wesens wie der letzte, so auch der erste Grund: denn von ihm gehen die Unterschiede aus und zu ihm kehren sie zurück.[1]

[1] Der Grund des Wesens und der Grund der Beziehung dürfen nicht mit einander verwechselt werden. Der Grund der Beziehung ist ein abgeleiteter Grund, wirksam nur durch seine Begründung im Wesen. Der Unterschied an sich begründet die andern Unterschiede dadurch, dafs er durch das Wesen gesetzt wird als der Grund der andern. Die Macht des Grundes hat der Unterschied von seiner Beziehung zum Wesen. Sein selbständiges, begründendes Verhalten zu den andern Unterschieden gründet sich auf sein teleologisches Bestimmtsein durch den Zweckbegriff des Wesens. Nur der Wesensgrund ist ursprüngliche, unmittelbare Begründung.

§. 98.

Die Lehre vom Grund[1] hat zuerst wissenschaftlich entwickelt *Aristoteles*. Die ächte Wissenschaft ist ähnlich dem Schaffen der Natur, eine lebendige Entwickelung aus dem Grund der Sache.[2] Auch bei diesem Punkt macht sich der Einflufs des Aristoteles auf *Leibniz*,[3] der den Grund in seiner ganzen Wichtigkeit erkannte und zur Würde eines Princips erhob, leicht bemerklich. Wenn der Satz der Identität und des Widerspruchs die Nothwendigkeit der logischen und mathematischen, über-

Digitized by Google

haupt der metaphysischen Wahrheiten bedingt, so bedarf das Wirkliche eines zureichenden Grundes, damit es sich so und nicht anders verhalte.[4] Ist der Grund aber das die Wirklichkeit Begründende, so fällt er mit dem Zweck zusammen: die Entelechie macht die ideale Möglichkeit des Grundes zu einer realen Wirklichkeit.

[1] Als ein charakteristisches Merkmal des Wissens, im Unterschied von der Vorstellung, hat schon *Platon* die Erkenntnifs des Grundes bezeichnet: das Wissen hat immer die Einsicht in die wahren Gründe. (Tim. 51, E.) Die Vernunft darf daher auch nichts ohne Grund annehmen und die Voraussetzungen nur als Annäherungen (ἐπιβάσεις) und Antriebe, um zum höchsten Princip zu gelangen, gebrauchen.

[2] Aristoteles fordert den Grund (τὸ αἴτιον) nicht allein für das Erkennen, sondern eben so für den Gegenstand der Erkenntnifs. Der Grund offenbart als πρῶτον αἴτιον das Wesen des Gegenstandes und ist insofern identisch mit dem τὸ τί ἦν εἶναι. (Metaph. VII, 17.) Der Lehrer der Weisheit oder der Mann der Wissenschaft weifs von jedem Gegenstand und jeder Thätigkeit ein Gut als Grund anzugeben (ἀγαθόν τι αἰτίαν λέγει). Der Grund eines Gegenstandes bewirkt, dafs dieser sich so verhalten mufs (μὴ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, Anal. post. I, 21). Logisch betrachtet ist der Grund der Mittelbegriff (τὸ μὲν αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἅπασι δὲ τοῦτο ζητεῖται, ib. II, 2). — Im Mittelalter brachte man das Princip des Grundes in die von Cicero (de Divin. II.) entlehnte Formel: nihil fit sine causa.

[3] Wie in Beziehung auf den Zweckbegriff, so steht auch mit Rücksicht auf das damit zusammenhängende Princip des Grundes Leibniz auf der dem Spinozismus gerade entgegengesetzten Seite. Spinoza's absolute Substanz mit der ihr anhaftenden Form der Nothwendigkeit schliefst die teleologische Beziehung und deren Begründung von sich aus. Es wurde Oben (§. 47. Anm. 3) darauf hingewiesen, dafs Leibniz zwischen den Begriffen Möglichkeit, Denkbarkeit, Nothwendigkeit einerseits und dem Begriff der Wirklichkeit sammt seinen Corollarien: Zweckmäfsigkeit und Freiheit andererseits genau unterscheide. Die mathematischen, logischen und metaphysischen Wahrheiten enthalten die Bestimmungen des Möglichen, Denkbaren und Nothwendigen und beruhen auf dem Satz des Widerspruchs. Da aber aus der Möglichkeit die

Digitized by Google

Wirklichkeit nicht folgt, so bedarf es für die Erkenntnifs des Wirklichen anderer Bestimmungen und eines andern Princips. Jene Bestimmungen sind die der Zweckmäfsigkeit und Freiheit, dieses Princip der Satz des zureichenden Grundes. So gewifs es nun aber auch ist, dafs apriorische Nothwendigkeit und aposteriorische Wirklichkeit streng geschieden werden müssen, so unzulässig ist es, wie für das Denken, so auch für das Sein im Allgemeinen nicht dieselben metaphysischen Voraussetzungen anzunehmen. Oder zeigt sich in den logischen und mathematischen Wahrheiten der Zweckbegriff und sein Princip, das Gesetz des Grundes, nicht eben so wirksam, als in den dynamischen Begriffen, den Gesetzen der Bewegung, den thatsächlichen und zufälligen Wahrheiten? Aristoteles, wie wir wissen, machte das logische Verfahren ausdrücklich abhängig vom Zweckbegriff und wendet denselben auf die mathematischen Aufgaben gleichfalls an. Leibniz hat nicht eingesehen, dafs Logik und Mathematik derselben nothwendigen metaphysischen Grundlage bedürfen, wie die Erscheinungen und Gesetze der Natur. Man darf sich nicht daran stofsen, dafs auch der Zweckbegriff mit der metaphysischen Nothwendigkeit behaftet sein soll. Kein einziger geometrischer Satz läfst sich beweisen ohne die Voraussetzung des Raums, d. h. eines nicht mehr blofs metaphysischen, sondern wirklichen Begriffs, und die den geometrischen Beweis auszeichnende Nothwendigkeit kann mit demselben Recht von jedem organischen Gebilde der Natur für sich angesprochen werden. Die Metaphysik ist eine wahre Grundwissenschaft und ihr rein rationaler Charakter schliefst die der aposteriorischen Wirklichkeit entnommenen Voraussetzungen der logischen wie der mathematischen Wissenschaften aus. Ob ich den Raum, oder die der Gesetzmäfsigkeit der Natur entsprechenden Gesetze unseres Denkens, oder den zweckmäfsigen Bau eines organischen Körpers in Betracht ziehe, ist von dem Standpunkt der Metaphysik aus gleichgültig: in allen drei Fällen haben wir es nicht mehr mit metaphysischen Bestimmungen, sondern mit dem nur durch die Thätigkeit eines freien Willens möglichen Wirklichen zu thun.

[4] Il y a deux sortes de vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Les vérités de raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de fait sont contingentes et leur opposé est possible. En vertu du principe de la raison suffisante nous considérons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vrai ou existant, aucune énontiation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique

Digitized by Google

ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues. (Opp. II, 707.) Leibniz übersieht hiebei, dafs die geometrischen Wahrheiten z. B. nur wahr sind, wenn es einen Raum giebt, und dafs, wenn die wirkenden Ursachen, wie die mechanischen Gesetze über die Reflexion des Lichtes oder die Bewegung, von den Zweckursachen, d. h. von der Wahl und Anordnung der göttlichen Weisheit (l. c. p. 716) abhängig sind, dasselbe von dem Raum ausgesagt werden mufs, was Leibniz selbst zugiebt. Beruft er sich zu Gunsten seiner Behauptung auf den von Archimedes (Wolf nennt sogar den Confucius als einen Gewährsmann des Grundes, in den Notis ad Orat. de Sinarum phil. pract. p. 44) als unzweifelhaft angenommenen Satz, dafs ohne einen hinzutretenden Grund der im Gleichgewicht sich befindende Hebel auch darin verbleibe (l. c. p. 748), so gilt dies nicht minder von jeder geometrischen Figur. Damit sie sich verändert und mit dieser Veränderung die Möglichkeit eines neuen Lehrsatzes eintritt, ist gleichfalls ein Grund erforderlich, mag dieser nun in der allgemeinen Bewegung des Raums oder in der Bewegung des Denkens gesucht werden. — Leibnizens principium rationis sufficientis fällt zusammen mit dem principium melioris, d. h. des Zwecks (convenance). Nur das ist realiter möglich (compossibel = zweckmäfsig), dessen Existenz mit allem Uebrigen vereinbar ist. In körperlichen Dingen ist Alles mechanisch: allein dieser Mechanismus selbst ist teleologischer Natur. Mechanismi fons est vis primitiva, sed leges motus, secundum quas ex ea nascuntur impetus seu vires derivatae, profluunt ex perceptione boni et mali seu ex eo quod est convenientissimum. Ita fit ut efficientes causae pendeant a finalibus, et spiritualia sunt natura priora quam materialia. (l. c. p. 678.) Daher darf bei den causis efficientibus nicht stehen geblieben, sondern es mufs von ihnen aus zu den causis finalibus vorgedrungen werden. Endlich aber weisen die causae finales auf einen letzten und höchsten Grund hin. „Gott ist der erste Grund der Dinge. Denn die beschränkten Dinge, welche die Gegenstände unserer Sinne und Erfahrung sind, sind insgesammt zufällig, haben keinen Grund einer nothwendigen Existenz in sich, da es offenbar ist, dafs die Zeit, der Raum und die Materie, welche an sich selbst unterschiedslos, einförmig und gleichgültig gegen Alles sind, ganz andere Bewegungen und Gestalten, und in einer andern Ordnung annehmen konnten. Man mufs daher den Grund von der Existenz der Welt, die nichts ist als der vollständige Inbegriff der zufälligen Dinge, in der Substanz suchen, welche den Grund ihrer Existenz in sich selbst trägt, und folglich nothwendig

Digitized by Google

und ewig ist.“ Da die einzelnen Substanzen keinen Einfluſs auf einander üben, dennoch aber ein harmonisches Verhältniſs unter ihnen Statt findet, so kann nur Gott der Grund dieser Harmonie sein.

§. 99.

Wolf verdient in der Geschichte des Princips vom zureichenden Grund darum genannt zu werden, weil er dasselbe, gleich dem Princip der Identität und des Widerspruchs, für die logischen und mathematischen Wahrheiten nicht weniger gelten liefs, als für die Gesetze und Thatsachen des Wirklichen. Nur das Nichts ist ohne zureichenden Grund.[1] Zugleich unterschied Wolf zwischen Grund (ratio) und Ursache (causa), und bestimmte den Grund als das, wodurch man einsieht, warum Etwas ist (Erkenntnifsprincip),[2] die Ursache aber als das Princip, von welchem die Existenz oder Wirklichkeit eines von ihm verschiedenen Dings abhängt.[3] *Kant* liefs nur die logische Bedeutung des Grundes gelten, indem die logische Wirklichkeit einer Erkenntnifs dadurch bestimmt werde,[4] wogegen *Fichte*[5] und *Schelling*[6] durch das Princip des Grundes die Thatsachen des Bewufstseins und die Erscheinungen des Naturdaseins motivirten.

[1] Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, h. e. si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit (Ontol. §. 70.) — Nos (hoc principium) ideo in numerum principiorum ontologicorum retulimus, quod eodem non minus, quam principio contradictionis, ad stabilienda firma ac inconcussa omnis cognitionis fundamenta sumus usuri. (§. 71.)

[2] Schon Leibniz unterschied zwischen der ratio cognoscendi und der causa efficiens, was Wolf in seiner Weise noch ausführlicher that. Si vel demonstratione, vel experientia patet, ideo esse A, quod ponatur B; ipsum B erit ipsius A ratio sufficiens. (§. 129.) Es wird dabei das determinans als die ratio sufficiens determinati bestimmt. (§. 116.) Hier ist also der Satz des Grundes noch in seiner allgemeinsten Bedeutung genommen. Bestimmter gefafst als Erkenntnifsprincip erscheint er in der Formel: Eam experimur mentis nostrae naturam, ut in casu singulari non facile quis admiserit, aliquid esse sine ratione sufficiente. (§. 71.)

Digitized by Google

[3] Ohne das Princip des zureichenden Grundes, meint Wolf, werde die wirkliche Welt zu einer Fabelwelt („Schlaraffenland"), weil es alsdann in der Willkühr des Menschen liege, den Mangel der objektiven Gründe durch solche zu ersetzen, die ihm gerade gutdünken. (§. 77.) Schon *Cartesius* hatte in den Controversen zu seinen „Meditationes" das Theorem aufgestellt: Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat. Allein dabei mochte sich Wolf eben so wenig zufrieden geben, als bei dem scholastischen Axiom: nihil est sine causa; weil zwischen ratio und causa nicht unterschieden werde. Durch die ratio sufficiens werde erkannt, warum Etwas sei (§. 56.), die causa aber sei das principium, a quo existentia sive actualitas entis alterius ab ipso diversi dependet, tum quatenus existit, tum quatenus tale existit. (§. 881.) Ens est causa efficiens alterius, cujus actio est ratio existentiae alterius. (§. 886.) Zuletzt aber fallen ratio sufficiens und causa efficiens in der causa finalis doch zusammen. Quoniam finis est effectus causae efficientis et simul causa actionis causae efficientis, finis et causa efficiens sunt sibi mutuo causae; et quoniam causa efficiens agit propter finem, finem praecognoscere debet, consequenter finis praesupponit agens intelligens. (§. 935 f.) Im Zweck bezieht sich das ursächliche Verhältnifs nicht mehr auf zwei verschiedene Wesen, sondern auf das Wesen an sich: die äufsere Beziehung wird zu einer innern. — Auch *Jacobi* rügte die Verwechselung von Ursache und Grund. Der Begriff der Ursache sei ein Erfahrungsbegriff, den wir dem Bewufstsein unserer Causalität und Passivität zu verdanken haben, und der sich so wenig aus dem blofs idealen Begriff des Grundes herleiten, als in denselben auflösen lasse. Der Satz des Grundes laute: alles Abhängige ist von Etwas abhängig; der Satz der Ursache: Alles, was gethan wird, mufs durch Etwas gethan werden. (Briefe über d. Lehre des Spinoza, S. 414 ff.; David Hume über den Glauben, S. 93.)

[4] *Schopenhauer*, an Kant sich anlehnend, nennt den Satz vom Grund den Ausdruck für die Thatsache, dafs nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes für uns Objekt werden könne, sondern dafs alle unsere Vorstellungen in einer gesetzmäfsigen Verbindung stehen. Es giebt vier Classen Objekte, worin die Gestaltung des Satzes hervortritt: 1) die vollständigen, das Ganze einer Erfahrung ausmachenden Vorstellungen; hier herrscht der Satz als Gesetz der Causalität. 2) Die Verknüpfung der Begriffe im Urtheil: Satz des zureichenden Grundes im Erkennen. 3) Die a priori gegebenen Anschauungen der

Digitized by Google

Formen des äufsern und innern Sinns, des Raums und der Zeit: Satz vom zureichenden Grund des Seins. 4) Das Subjekt des Wollens: Satz vom zureichenden Grund des Handelns, Gesetz der Motivation. („Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.“)

[5] Im absoluten Ich Fichte's müssen A und non-A sich gegenseitig einschränken, d. h. ihre Realität theilweise aufheben. Beide werden als theilbar gesetzt und durch den Satz des Grundes vereinigt, ohne dafs sie sich gegenseitig aufheben. Dieser Grundsatz besagt nämlich, dafs jedes Entgegengesetzte seinem Entgegengesetzten in einem Merkmal gleich, und jedes Gleiche seinem Gleichen in einem Merkmal entgegengesetzt ist. Ein solches Merkmal heifst der Grund, im ersten Fall der Beziehungsgrund, im zweiten der Unterscheidungsgrund. Die Genesis des Bewufstseins läfst sich dadurch in die Formel bringen: „Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.“ (Grundlage d. gesammten Wissenschaftslehre, Thl. 1. §. 3.)

[6] Schelling erklärt das Princip des Grundes: „nichts Einzelnes hat seinen Grund in sich selbst“, was eigentlich nur die negative Form für das Princip der absoluten Identität ist. (Zeitsch. f. spekul. Physik, II, 2. §. 35.)

§. 100.

Für *Hegel* dient der Grund dazu, als Einheit der Identität und des Unterschieds eine bestimmte Form seines dialektischen Gegensatzes zu vermitteln. Alles hat sein Sein in einem Andern, das als mit ihm identisch sein Wesen ist. Das Begründete und der Grund sind ein und derselbe Inhalt, und der Unterschied zwischen Beiden ist der blofse Formunterschied der einfachen Beziehung auf sich und der Vermittelung oder des Gesetztseins. Der Grund ist das durch sein Nichtsein in sich zurückkehrende und sich setzende Wesen.[1] In dieser Bedeutung ist der Grund nur Scheingrund, statt einer positiven eine blofs negative Vermittelung des Wesens, und insofern Ungrund.[2] — Anstatt das Wesen immer nur in sich scheinen zu lassen, leugnet *Herbart* jede Wahrheit des Grundes und rechnet ihn in die Zahl der irrigen Voraussetzungen des Denkens, die alles wirklichen Grundes ermangeln.[3]

Digitized by Google

[1] Der Grund an sich bezieht sich bei Hegel nur auf die endlichen Dinge, die in ihrer gleichgültigen Mannigfaltigkeit sich selbst widersprechen und in sich gebrochen zu ihrem Grund zurückgehen. Der Grund ist zuerst absoluter Grund, in dem das Wesen zunächst als Grundlage überhaupt für die Grundbeziehung ist; näher bestimmt er sich aber als Form und Materie und giebt sich einen Inhalt. Sodann ist er bestimmter Grund, als Grund von einem bestimmten Inhalt; indem die Grundbeziehung sich in ihrer Realisirung überhaupt äufserlich wird, geht sie in die bedingende Vermittelung über. Endlich, der Grund setzt eine Bedingung voraus, aber die Bedingung setzt eben so sehr den Grund voraus; das Unbedingte ist ihre Einheit, die Sache an sich, die durch die Vermittelung der bedingenden Beziehung in die Existenz übergeht. (Wissensch. der Logik, Thl. 1. Abthl. 2. S. 72. 75 f.)

[2] „Die Sache ist eben so, wie sie das Unbedingte ist, auch das Grundlose, und tritt aus dem Grund nur insofern er zu Grunde gegangen und keiner ist, aus dem Grundlosen, d. h. aus der eigenen wesentlichen Negativität oder reinen Form hervor.“ (l. c. S. 118.)

[3] Herbart wendet sich nachdrücklichst gegen den Urheber des Princips vom Grund. Leibniz, meint er, habe in der Hauptformel dieses Satzes 3 höchst verschiedene Bedeutungen vermengt, deren keine zu einem Grundsatz tauge. Ce principe — lauten Leibnizens Worte — est celui du besoin d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu. (Reponse à la quatrième réplique de Mr. Clarke. 125. Opp. II, 778.) Die erste Bedeutung verschwinde durch richtige Bestimmung des Begriffs vom Sein; die zweite erfordere eine weitläufige Untersuchung über den Causalbegriff und ende in die Theorie von Störungen und Selbsterhaltungen; die dritte sei entweder leer und nichtig, oder sie führe auf die schwere Frage: wie eine Erkenntnifs aus sich herausgehend eine von ihr verschiedene begründen könne? (Lehrb. z. Einleit. S. 55.) Jedermann kenne zwar die Worte: Grund und Folge. Diese Ausdrücke tragen den Schein an sich, als ob sie einen Begriff ausdrückten, der allen Theilen der Philosophie gemeinschaftlich angehörte. Dadurch sei viel Dunkelheit entstanden, da manche Begriffe leere Abstraktionen veranlassen: ein gefährliches Papiergeld, das schon viele Systeme zum Bankerott gebracht. (Encyklopädie, S. 285.) Herbart versteht den Grund ausschliefslich von dem Verhältnifs der Causalität, da in seinen absolut einfachen Wesen unmöglich der Grund einer innern Beziehung sein kann, die

Digitized by Google

für sie gar nicht existirt. Die erfahrungsmäfsig sich kund gebenden Veränderungen aber können nur aus einem Wandel der Gemeinschaft zwischen den realen Wesen, aus einem abwechselnd beginnenden und aufhörenden Zusammensein derselben entspringen. (Allgemeine Metaphysik, §. 245.) — Es scheint überhaupt, als wollen die Anhänger Hegel's nicht weniger als die Herbart's mit dem Princip des Grundes wieder auf den Kant'schen Standpunkt zurück. Kant leitete die Kategorie der Causalität und Dependenz von dem hypothetischen Urtheil ab: auch *Lotze* (Logik, S. 126) hält das hypothetische Urtheil für einen unmittelbaren Ausdruck vom Satz des zureichenden Grundes und *Vatke* (Ueber die Freiheit, S. 307) verweist letztern aus der Metaphysik in die Logik.

§. 101.

Wesen, Beziehung, Zweck sind die einzigen Begriffe, oder wenn man lieber will Kategorien der Metaphysik, und in ihnen schliefst sich das System der Grundwissenschaft ab. Was wirklich ist oder wirklich werden kann, bedarf zu seinem apriorischen Grund nicht mehr, aber auch nicht weniger Bestimmungen: die Welt der Natur sowohl als die Welt des Geistes erscheint nur auf dem metaphysischen Grund des Wesens, der Beziehung, des Zwecks. Das reine Sein kann nicht anders gedacht werden, als in dieser Dreiheit von Bestimmungen, aber diese Vielheit ist die unzertrennliche Einheit der Totalität. Keiner der genannten Begriffe hat einen metaphysischen Sinn und darum irgend einen Werth zur Erklärung des Wirklichen, wenn das Band der Nothwendigkeit, wodurch derselbe mit den beiden andern verknüpft ist, gelöst oder auch nur gelockert wird.[1]

[1] Nichts ist für die Wissenschaft unfruchtbarer als die Anwendung eines einzelnen metaphysischen Begriffs. Es heifst diefs das organische Leben der Wahrheit durchschneiden, um „die Theile in seine Hand zu bekommen, denen leider nichts fehlt als das geistige Band". Wenn die Erfahrungswissenschaften ein nur zu oft gerechtfertigtes Mifstrauen gegen die Philosophie an den Tag legen; wenn uns Deutschen die realistisch gesinnten Engländer namentlich tagtäglich den Vorwurf machen, unsere Spekulation sei ohne allen

Digitized by Google

Einflufs auf das Leben und die Fortschritte der menschlichen Erkenntnifs, so kommt diefs gröfstentheils daher, dafs unsere Philosopheme in der Regel mit einem oder dem andern bevorzugten Begriff operiren, den sie wie einen Ariadnefaden durch alle Gemächer ihres spekulativen Labyrinthes fortspinnen, ohne jedoch jemals an den Ausgang zu gelangen. Jede Abstraktion läuft ohne Resultat in sich selbst zurück und die reichsten Kräfte des Denkens erschöpfen sich in unfruchtbaren Redewendungen. So lange man nicht wirklichen Ernst damit macht, die Vielheit in der Einheit und die Einheit in der Vielheit zu erkennen, so lange wird man sich mit dem todten Sein oder dem leeren Prozefs abmühen. Selbst der Zweck, der fruchtbarste aller Begriffe, hat die Wissenschaft niemals gefördert, wenn er, herausgerissen aus seinem Zusammenhang mit der Beziehung und dem Wesen, dazu angewendet wurde, die Wahrheit aufzufinden und zu begründen. Unter den Händen ungeschickter Arbeiter verwandelt er sich in ein bequemes Instrument, die Welt nach dem Buchstaben einer stereotypen Form zurechtzulegen, in welcher der lebendige Grund alles Daseins erstarrt.

§. 102.

Das reine Ebenmaafs und die vollendete Einheit der metaphysischen Begriffe findet sich nur in zwei Systemen: bei *Aristoteles* und bei *Leibnix*. „Entweder giebt es nichts als Haufen, oder wenn es eine Einheit giebt, so mufs man sagen: was ist Das, was Eins macht aus Vielem?“ Diefs ist der leitende Grundgedanke der Aristotelischen Philosophie. Das Einheit Schaffende aber ist der Begriff (*εἶδος*), durch den alles Wesenhafte als Das bestimmt wird was es ist.[1] In der Formthätigkeit bezieht der Begriff sein einfaches Wesen auf sich selbst und es erscheint die Vielheit der Unterschiede und Bestimmungen (*διαφορὰ, ποιότης, γένος*).[2] Die Vielheit der Unterschiede sammelt, begrenzt, verknüpft der Begriff als Zweck (*ἐντελέχεια*) zu einer organischen und zweckmäfsigen Totalität (*σύνολον*). — Herangebildet an der christlichen Idee der Freiheit und ihr Recht vertheidigend gegen Cartesius[3] und Spinoza, hat *Leibnix* den Begriff der Kraft, dieser ursprünglichsten und allgemeinsten Form

Digitized by Google

der Freiheit und aller Willensthätigkeit, an die Stelle des abstrakten Substanzbegriffs seiner Vorgänger gesetzt. Das Wesen als Kraft bezieht sich in der Vorstellung auf sich selbst und nimmt als Entelechie oder Seele alle in und an ihr gesetzten Unterschiede in sich selbst zurück.[4]

[1] cf. *Zell*, Comment. z. Ar. Eth. Nicom. II, 6. p. 72.

[2] Es kommt hauptsächlich darauf an, diese drei verschiedenen Weisen der Beziehung in Einklang zu bringen. Der durchaus realistisch gesinnte Aristoteles hat allermeist die Vielheit und die Unterschiede der wirklichen Dinge im Auge. Da aber diese Vielheit doch nur durch den ideellen Begriff Bedeutung hat, so werden die Unterschiede oder Theile (*μέρη*, die Dexippus *συμπληρωτικὰ τῆς οὐσίας* oder *ὁλότητος* nennt) der Vielheit der sinnlichen Dinge enthoben und als Artbegriffe Bestimmungen der Gattung (*τὸ γένος τοῦ εἴδους καὶ μέρος*). Die Qualitäten (*ποιότητες*) ihrerseits nehmen als Bewegungen und Thätigkeiten einen ideellen Charakter an. Hätte Aristoteles sich entschliefsen können, die metaphysischen Begriffe aus dem Mittelpunkt des reinen Seins heraus zu entwickeln, würde er mancherlei Vieldeutigkeiten vermieden und die Begriffe des Wirklichen ohne Mühe aus den metaphysischen abgeleitet haben.

[3] Cartesius mifskannte die Idee der Freiheit, indem er sie mit der Willkür verwechselte, so dafs Gott auch die metaphysischen Wahrheiten hätte beliebig verändern können.

[4] Als selbstthätige Kraft ist das Leibniz'sche Wesen von allem Andern unterschieden: es individualisirt sich, ist nur als Individuum. Die einfache Kraft setzt in der Vorstellung Unterschiede, Manigfaltigkeit in der Einheit: sonst weiter nichts wird zur Vorstellung erfordert. (Cum perceptio nihil aliud sit quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu monades perceptione praeditas esse. Opp. I, 438. C'est comme dans un centre ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent. Vol. II, p. 714.) Aber alle Vielheit ist nur durch das selbstthätige Wirken der Kraft bedingt, und wirkliches Wesen ist nur die Monade oder Seele, d. h. das vorstellende Wesen. Aufser der Manigfaltigkeit der Vorstellungen jedoch, welche die Seele in sich vereinigt, kann die Seele zugleich der einheitliche Mittelpunkt anderer Monaden sein, welche sie mit sich verbindet, um sie zu beherrschen. In beiden Beziehungen wirkt das Wesen als Zweck, als die Macht, welche

Digitized by Google

sowohl die innere als die äufsere Vielheit organisch verknüpft, Chaque substance simple ou monade qui fait le centre d'une substance composée et le principe de son unicité est environnée d'une masse composée par une infinité d'autres monades, qui constituent le corps propre de cette monade centrale. (Opp. II, 714.) Sagt Leibniz weiter (Vol. II, p. 431), der organische Leib sei eine Maschine nicht nur im Ganzen, sondern auch in den kleinsten Theilen, so hatte er dabei „den bis in die kleinsten Falten des Organismus beobachteten Zweck im Auge". Ueberall also die Entelechie als Einheit des Vielen und Manigfaltigen, und zwar nicht blofs auf dem eigentlichen Gebiet des Organischen, sondern eben so in dem Bereich des Mechanischen. —

Digitized by Google

Dritte Abtheilung.

Das Wirkliche.

Erstes Kapitel.

Die Idee Gottes.

§. 103.

Das reine Sein hat zu einem System von Gedankenbestimmungen sich entfaltet und dargethan, unter welchen Voraussetzungen es der apriorische Grund des Wirklichen sein könne. Allein weit entfernt, selbst die Macht zu sein, welche das Wirkliche schafft, hat es durchaus keine andere Macht, als Das zu sein, was es ist: nämlich die Einheit metaphysischer Begriffe, die nicht nicht-gedacht werden können. Aus diesem nicht-Nichtzudenkenden heraus kann nichts Wirkliches werden: das nicht-Nichtzudenkende ist die reine Nothwendigkeit des Seins, die eben weil sie reine, d. h. schlechthinige Nothwendigkeit ist, über sich selbst nicht hinaus kann. Sollte das reine Sein vermöge seiner Nothwendigkeit etwas Wirkliches schaffen, so würde es aufhören der Inbegriff absoluter Nothwendigkeit zu sein, und damit die Bedeutung eines apriorischen Grundes alles Wirklichen verlieren. Wie für das Denken, so wäre auch für das Sein kein Grund vorhanden, dafs ein Wirkliches existirt.[1]

[1] Dagegen läfst sich zwar einwenden, das Wirkliche existire nun einmal und es bedürfe folglich des apriorischen Grundes zu seiner Existenz nicht. Damit hat Derjenige vollkommen Recht, der dem Zufall oder der Willkühr es zuschreibt, nicht allein dafs Wirkliches überhaupt existire, sondern auch welche besondere Bedingungen seiner Existenz dasselbe habe. In diesem Fall müfste man auf die Möglichkeit philosophischer Erkenntnifs offen verzichten und

Digitized by Google

jede einzelne Wissenschaft mit ihrem empirischen Stoff sich so zurechtfinden lassen, wie es sich gerade fügt. Wer philosophirt, mufs sein Erkennen auf das Allgemeine und Nothwendige richten; die wahrhafte Allgemeinheit und Nothwendigkeit aber kann nur einen einheitlichen Grund haben und nicht auf verschiedene Principien zurückgeführt werden, die, sollen sie die Bedeutung eines Allgemeinen und Nothwendigen haben, aus einem allen gemeinschaftlichen Grund abgeleitet werden müssen. Diesen apriorischen oder metaphysischen Grund setzen, wenn auch nur stillschweigend, Alle voraus, welche bei dem Anbau einer besondern Wissenschaft etwas Höheres erstreben als eine methodische Anordnung des auf dem Weg der Erfahrung gefundenen Materials. — Wollte man mit der Einrede kommen, wer der innern Stimme seiner sittlichen Natur folge und an der Kette von Wirkungen und Ursachen, welche das Dasein der endlichen Welt bedingen, zu der Idee einer schöpferischen Macht sich emporschwinge, habe den Grund aller Wirklichkeit gefunden, so ist darauf zu erwiedern, dafs damit auf der Natur des Denkens, das bei jedem Einzelnen auf der Identität des Selbstbewufstseins beruhend dieselbe Einheit für alle seine Erkenntnifsakte fordert, Genüge geschieht. Nicht allein dafs über das Wesen dieser vorausgesetzten höchsten Macht von dem Standpunkt des Denkens aus nichts ausgesagt werden kann, als was Jeder nach seiner individuellen Ansicht in den Begriff einer der Identität des Selbstbewufstseins entsprechenden einheitlichen Macht über alles Seiende hineinlegt; es fehlt aufserdem der daraus abzuleitenden Wirklichkeit an aller nothwendigen Begründung. Da Alles möglich ist, mufs auch jede beliebige Erklärung des Wirklichen für zulässig erachtet werden.

§. 104.

Von der Nothwendigkeit des reinen Seins sind die Begriffe der Möglichkeit und Wirklichkeit schlechthin ausgeschlossen.[1] In Betreff der Nothwendigkeit und Wirklichkeit sollte seit Leibniz darüber kein Zweifel sein. Leibniz hat nicht allein Spinoza mit siegreichen Waffen bekämpft, weil dieser sogar die Freiheit und mit ihr alles Wirkliche unter das Gesetz metaphysischer Nothwendigkeit bannt, sondern auch Cartesius und seine Schule wegen der Verwechselung der Möglichkeit und Wirklichkeit getadelt. Denn des Cartesius Möglichkeit war doch nur

Digitized by Google

dasselbe was Denkbarkeit und als solche identisch mit der metaphysischen Nothwendigkeit. Dem Ineinanderfliefsen dieser Begriffe hat Leibniz dadurch ein Ziel gesetzt, dafs er den Begriff der Freiheit zwischen die Nothwendigkeit und Wirklichkeit als das Beide trennende und dann doch wieder verbindende Mittelglied stellte,[2] und man kann es nur durch einen Rückfall in den Spinozismus erklären, wenn namentlich Hegel die Begriffe des Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen wieder völlig durch einander mischte.[3]

[1] Diese Kategorien der sogenannten Modalität haben schon bei Aristoteles nicht blofs einen logischen (Kant), sondern zugleich einen realen Sinn. Das Mögliche bedeutet für Aristoteles Mehrerlei: Das was sein kann, weil es ist, und dann Das was erst später wirklich sein wird. Daher ist zwar alles Nothwendige ein Mögliches, aber nicht umgekehrt alles Mögliche ein Nothwendiges. Nothwendig ist was sich nicht anders verhalten kann (Metaph. V, 5): diefs aber gilt dem Aristoteles nur von dem Wirklichen. In diesem Zusammenhang sind Mögliches und Nothwendiges nur verschiedene Stufen und Verhältnisse des Wirklichen, sofern das Eine ein Wirkliches ist, das Andere erst wirklich wird. Man könnte daher Möglichkeit und Nothwendigkeit die Mafsbegriffe des Wirklichen nennen. Das vollendete Mafs des Wirklichen ist das Nothwendige, wenn das Wesen ohne Anfang und Ende wirklich ist. An der Nothwendigkeit, jedoch blofs in untergeordneter Weise, hat auch das Wirkliche Theil, das wird und vergeht, wenn es geworden ist. Was dagegen erst werden kann, ist kein Nothwendiges. Gestützt auf diese Grundbestimmungen hat Aristoteles seinen Begriff der Materie als des blofs Möglichen entworfen, das durch die Bewegung des allgemeinen und nothwendigen Begriffs in der Wirklichkeit als die Einheit von Form und Materie sich zu einem zweckmäfsigen Ganzen auswirkt.

[2] Das Nothwendige bei Leibniz sind die ewigen Wahrheiten. Wenn Gott nicht existirte, existirten auch sie nicht, denn sie sind in dem göttlichen Verstand, aber als nothwendige Wahrheiten. Insofern steht es nicht in dem Belieben Gottes, sie wirklich zu machen oder nicht. Ihre Nothwendigkeit besteht darin, dafs sie von der Existenz Gottes nicht getrennt werden können. Wenn Gott existirt, existiren sie gleichfalls. Dadurch unterscheidet sich

Digitized by Google

das Metaphysische, Rationale von dem Wirklichen, das allein durch ein liberum decretum Gottes existirt, während die ewigen Wahrheiten nicht vom Willen Gottes abhängen. (Vol. II, p. 708.) Das Wirkliche als Solches existirt nur durch den freien Willen Gottes, für welchen die Möglichkeit freier Verwirklichung keine andere Schranke hat als die in dem göttlichen Verstand existirenden ewigen Wahrheiten. Solchergestalt ist der freie Wille Gottes zugleich der verbindende Mittelbegriff zwischen dem Nothwendigen und Wirklichen.

[a] Es verräth sich hier eine der schwächsten Seiten der Hegelschen Logik. Die Wirklichkeit ist nach Hegel die unmittelbar gewordene Einheit des Innern und Aeufsern; für sich betrachtet das Zufällige: dem unendlich Andern gegenüber könnte das Wirkliche eben so gut ein Anderes sein. Indem das Dieses ein völlig Gleichgültiges ist, verwandelt sich die Zufälligkeit in den Begriff der unendlichen Möglichkeit. Aus solcher schlechten, begrifflosen Unendlichkeit zieht sich die Möglichkeit zusammen zu der Möglichkeit des Bestimmten, zur real bedingenden Möglichkeit. Sie wird ein innerer, aber realer Grund und eben damit reale Nothwendigkeit, Einheit der Möglichkeit mit der unmittelbaren Verwirklichung. Die Nothwendigkeit, meint Hegel, sei eine schwere Kategorie vorzüglich deswegen, weil wir sie blofs als ein Verhältnifs von zwei Dingen zu einander denken können, welches Verhältnifs sich selbst als das Substantielle zeige. Sie bestehe demnach darin, dafs eine wesentliche Einheit in ihre Differenzen oder Momente gespalten und diese Momente ein eigenes Sein gegen einander zu haben scheinen, während dieses Sein in Wahrheit nur eines sei. (Encykl. §. 142—148. Wissensch. d. Logik, Thl. 1. Abthl. 2. S. 201 ff.) Hier mufs man zuerst fragen: wie kommt es, dafs die Kategorien der Modalität in der Metaphysik die äufserst beschränkte Bedeutung erhalten, unter den Bestimmungen des Wesens das Verhältnifs des Innern und Aeufsern mit dem Verhältnifs der Substanzialität und Causalität zu vermitteln? Auch Aristoteles, wie wir wissen, hat das Mögliche, Wirkliche und Nothwendigkeit gleichfalls nur mit Rücksicht auf das reale Sein unterschieden; aber es ist wenigstens die ganze, ungeschmälerte Wirklichkeit, die unter den modalen Gesichtspunkt gestellt wird, während bei Hegel im Grund nur ein kleiner Theil des wirklichen Seins, oder vielmehr ein beschränktes Verhältnifs desselben durch die Modalität erklärt wird. Sodann erhebt sich das weitere Bedenken, dafs die Modalität in der subjektiven Logik wiederkehrt und dafs überhaupt die Hegel'sche Logik nichts sein

Digitized by Google

will, als ein System nothwendiger Gedankenbestimmungen. Ihr Inhalt ist „die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“, — und dieser Inhalt, das Reich der Vernunft und des reinen Gedankens, mufs so sein und gedacht werden. Doch auch auf die Logik beschränkt sich die Nothwendigkeit nicht: sie ist vielmehr die Voraussetzung der gesammten Hegel'schen Wissenschaft, was J. H. Fichte den dialektischen Rationalismus derselben nennt. (Zeitschr. B. II, Heft 2, S. 280.) Eben daher kann auch Hegel den Uebergang von der Nothwendigkeit der Metaphysik in die nur durch die Idee der Freiheit vermittelte Wirklichkeit gar nicht anders machen als in zweideutiger Redewendung. So viel Mühe er sich giebt, die Fesseln der Nothwendigkeit abzuschütteln, so wenig kann dies sein Ernst sein; denn die Nothwendigkeit ist das Geheimnifs seiner Methode und mit dieser müfste er seine Wissenschaft aufgeben. Durch sein ganzes System schleppt er die Ketten der dialektischen Nothwendigkeit, und was Spinoza gerade heraussagt, läfst Hegel errathen. Daher ist nichts wunderlicher, als die umschreibenden Worte, womit Hegel die Unmöglichkeit, aus der Logik heraus und in die Wirklichkeit hineinzukommen, verclausulirt. In der Logik (Thl. 2, S. 352) wird angegeben, die Idee sei die Methode, als Idee des Erkennens in die Subjektivität eingeschlossen und mit dem Trieb (!) behaftet, diese aufzuheben. Das Aufheben erfolgt in der Natur, indem die Idee sich selbst frei entläfst. Wie das an sich Nothwendige, wie der logische Begriff Etwas frei aus sich entlassen soll, ist schwer zu denken, und das Verständnifs wird nicht erleichtert, wenn die erste Ausgabe der Encyklopädie die spekulative Idee als unendliche Wirklichkeit prädizirt, als welche sie in absoluter Freiheit sich entschliefse, sich als Natur frei aus sich zu entlassen; oder wenn die zweite Ausgabe die Idee als Anschauung und die anschauende Idee als Natur definirt. Am befriedigendsten, weil nicht durch das gewaltsame Herbeiziehen der Freiheit getrübt, ist die Fassung: „Die Logik zeigt die Erhebung der Idee zu der Stufe, von der aus sie die Schöpferin der Natur wird und zur Form einer concreten Unmittelbarkeit überschreitet, deren Begriff aber auch diese Gestalten wieder zerbricht, um sich selbst als concreter Geist zu werden. Gegen diese concreten Wissenschaften, welche eben das Logische zum innern Bildner haben und behalten, wie sie es zum Vorbildner hatten, ist die Logik selbst allerdings die formelle Wissenschaft, aber die Wissenschaft der absoluten Form, welche in sich Totalität ist und die reine Idee der

Digitized by Google

Wahrheit selbst enthält; diese absolute Form hat an ihr selbst ihren Inhalt oder Realität.“ (cf. J. H. Fichte, Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie, 2te Ausg.)

§. 105.

Möglich ist das Nothwendige nur in Beziehung auf das Wirkliche. Wenn ein Wirkliches ist, so ist die metaphysische Nothwendigkeit die Möglichkeit dazu. Mit andern Worten: der apriorische Idealgrund enthält die Möglichkeit der Wirklichkeit, vorausgesetzt dafs ein Realgrund auf dem apriorischen Idealgrund die aposteriorische Wirklichkeit aufbaut, die Schranken der Nothwendigkeit durchbrechend und durch einen Akt der Freiheit die blofse Möglichkeit des Nothwendigen, der Idealgrund eines Wirklichen zu sein, zu der Existenz des Wirklichen erhebend.[1] Im Hinblick auf das Wirkliche ist der Satz Schelling's, die negative Philosophie habe zu ihrem unmittelbaren Inhalt das Mögliche, vollkommen wahr.

[1] Man sollte es kaum glauben, welchen durchgreifenden Einflufs Spinoza's Fatalismus auf die neuere Philosophie geübt hat, um so weniger als Leibniz in allen wichtigen Punkten den Spinozismus ausdrücklich und namentlich defshalb bekämpfte, weil er die Freiheit des göttlichen Willens leugnete (ôtait à Dieu l'intelligence et le choix, lui laissant une puissance aveugle, de laquelle tout émane nécessairement, Vol. II, p. 612). Der Erklärungsgrund für diese eigenthümliche Erscheinung ist, wenigstens grofsentheils, in der Verflachung der Leibniz'schen Lehre durch den Wolf'schen Scholastizismus zu suchen, in Vergleich mit welchem für Diejenigen, welche in dem englischen und französischen Sensualismus gleichfalls keine Befriedigung fanden, Spinoza's gediegene, kernhafte und energische Sprache unendlich mehr Anziehungskraft haben mufste, als jener todte Formalismus. Je länger man Spinoza wie „einen todten Hund“ behandelt hatte, desto riesenhafter erhob sich sein Geist, nachdem ihn Lessing wieder zum Leben gerufen. Schelling in seiner frühern Periode hat sich Spinoza's ritterlich angenommen und Hegel es ausgesprochen: „entweder Spinozismus oder keine Philosophie!“ Die Wahrheit und Berechtigung des Spinozismus liegt in dem Begriff der Einheit, auf welchem alle philosophische Erkennt-

Digitized by Google

nifs beruht, und, was in Verbindung damit steht, in der von dem Denken gleichfalls geforderten unabweislichen Voraussetzung metaphysischer Nothwendigkeit. Dagegen ist nichts unbilliger, als die Eigenthümlichkeit und das Recht des Leibniz'schen Standpunkts als eines bewufsten Gegensatzes gegen Spinoza's System nicht anerkennen zu wollen. Nach dem Vorgang *Mendelssohn*'s und *Jacobi*'s hat *Erdmann* wiederholt und *Strauſs* in der „Christlichen Glaubenslehre" (B. I, S. 59) behauptet, Leibniz neige in mehreren Punkten, hauptsächlich aber in der Lehre von der Schöpfung, auf Spinoza's Seite; ja *Secretan* (La Philosophie de Leibniz) geht so weit, in der Monadologie nur eine Umstellung in der Form, nicht aber eine wirkliche Aenderung des Spinozistischen Systems zu erblicken. Diefs heifst, über einem einzelnen Lehrsatz das Princip des Ganzen verleugnen. Nachdem Schelling in seiner spätern Periode die Leblosigkeit des Spinozistischen Systems, die Gemüthlosigkeit seiner Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, die mechanische Naturansicht (Philosph. Schriften, S. 417) gerügt hatte, mufste die Vergleichung zwischen Spinoza und Leibniz den Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit zum Ausgangspunkt nehmen; und wenn *Cousin*, der sich in den verschiedenen Ausgaben seiner Fragmens philosophiques Schritt vor Schritt von dem modernen Spinozismus zu emancipiren suchte, worüber ihn *Maret* (Essai sur le panthéisme moderne und in der *Théodicée* chrétienne, p. 430 ff.) scharf genug zu Rede stellte, dem *Spinoza* vorwirft, dafs er die Causalität Gottes leugne, so konnte Schelling mit Recht darauf entgegnen, Spinoza's Substanz sei Causalität, aber wesentliche und immanente. Nicht auf den Begriff der Causalität, sondern auf die Idee der Freiheit kommt es dabei an. (Saintes, Histoire de la vie et des ouvrages de Spinoza, p. 211.)

§. 106.

Da das Wirkliche ist, wofür die Identität des menschlichen Selbstbewufstseins einen unwiderleglichen Beweis enthält, so fragt es sich, wie es aus der Möglichkeit des Nothwendigen geworden ist? Bereits die Grundwissenschaft als die Lehre vom reinen Sein enthält darauf die Antwort, dafs so wenig das reine Sein gedacht werden kann in der Form unbestimmter Allgemeinheit, so wenig das wirkliche Sein in solcher Form zu existiren vermag. Auch das wirkliche Sein ist

Digitized by Google

ein wesenhaft bestimmtes und begrenztes und nur unter dieser Voraussetzung ein Gegenstand des Denkens.[1] Uebrigens auch angenommen, das wirkliche Sein könnte in der Form unbestimmter Allgemeinheit existiren, so vermag es diefs eben so wenig aus eigener Machtvollkommenheit als das zum Wesen bestimmte Sein der Wirklichkeit. Kein Sein, weder das apriorische noch das aposteriorische, kann durch sich selbst existiren. Das nothwendige Sein setzt sich als den ideellen Grund des Wirklichen, ohne defshalb selbst wirklich zu sein. Nur der Realgrund existirt, nicht aber der Idealgrund. Das Wirkliche aber existirt weder durch seinen Idealgrund, denn dieser kann die Existenz, die er selbst nicht hat, auch keinem Andern mittheilen; noch durch sich selbst, da es als Sein den Grund seiner Existenz nicht in sich selbst haben kann.

[1] Leibniz hält die Materie für dunkle und verwirrte Vorstellungen der Monaden: diefs gilt jedenfalls von dem Begriff einer unendlichen und unbestimmten Materie, unter welchem man das den Raum erfüllende Sein zusammenzufassen pflegt. Der Begriff eines solchen Seins ist lediglich durch das Denken gebildet, das die geistigen Erscheinungen den materiellen entgegenstellt und unter der Materie zuletzt jenes unbekannte Etwas versteht, das übrig bleibt, wenn man vollends auch die sogenannten Imponderabilien in Abzug gebracht hat. Die Wirklichkeit weifs von einem solchen Beziehungsbegriff nichts, und kann daher auch in der Form jenes dunkeln und unbegrenzten Seins gar nicht gedacht werden. Wie der apriorische Gedanke des reinen Seins sich begrenzt, so auch das wirkliche Sein, und will das Denken nicht in unklaren Vorstellungen hängen bleiben, so mufs es sich entschliefsen, der Begrenzung des wirklichen Seins nachzugehen. Diese einfache Wahrheit streitet nicht allein gegen die neueren dynamischen Naturerklärungen, sondern eben so gegen die Theorie *Laplace's*, der in den Gesetzen der mechanischen Bewegung sowohl für die Bahnen der Himmelskörper, als auch für ihr Entstehen den Realgrund entdeckt zu haben glaubte. *Buffon* erblickte in der Erde ein von der geschmolzenen Sonnenmasse durch einen schiefanprallenden Kometen abgestofsenes Stück, dessen Rinde langsam erkalte; *Leibniz* einen im

Digitized by Google

Erlöschen begriffenen Stern, der ursprünglich eine Sonne gewesen welche aber zuletzt ausbrannte und von der Sonne angezogen wurde. Laplace versicherte zwar, er wisse Keinen, der vor ihm aufser Buffon die Entstehung der Himmelskörper zu erklären versucht habe; vergafs aber, dafs *Kant* in der schon 1755 vollendeten „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" fast dieselbe Kosmogonie aufstellte, wie um Vieles später Laplace selbst. Das System des Letztern stützt sich auf die Hypothese, dafs die Sonne vor Entstehung ihres Planetensystems von einer ungeheuern Atmosphäre eingeschlossen gewesen, die mindestens eben so weit reichte als jetzt der Abstand des entferntesten Planeten von der Sonne beträgt, und dafs diese Atmosphäre an der Kreisbewegung der Sonne Theil nahm. Indem sie sich durch Verkühlung zusammenzog, bildeten sich dichte Dunstgürtel in der Ebene des Sonnenäquators und verwandelten sich durch die gegenseitige Anziehung ihrer Atome in verschieden gestaltete Sphäroiden. Die Kometen wären sonach Nebelmassen mit festem Kern, die in langen Ellipsen oder Parabeln von einem System nach dem andern irren. Selbst wenn man dieser Hypothese sich fügend statt blofs dynamischer Verhältnisse eine Vielheit von Atomen mit verschiedenen *Qualitäten* zugiebt, ist das organische Leben auf unserem Planeten eben so wenig erklärlich, als wenn man dasselbe aus dem geheimnifsvollen Schoos einer natura naturans hervorgehen läfst.

§. 107.

Das wirkliche Sein kann nicht der Realgrund seiner selbst sein: denn das Sein kann überhaupt entweder nur als nothwendig gedacht werden, oder als abhängig, durch ein Anderes geworden existiren. Man glaubt, wenn man das wirkliche Sein als unendlich vorstelle, müsse es auch der Inbegriff aller Machtvollkommenheit und folglich der Grund seiner selbst sein. Allein diefs ist nur die falsche Folgerung aus einer irrthümlichen Voraussetzung. Das als unendlich gedachte Sein ist eine durchaus unklare Vorstellung, die den Werth eines concreten und vernünftigen Gedankens gar nicht hat. Ein Wirkliches, das mit der Bestimmung des Seins anhebt, ist, auch wenn es sich bis zur freien Selbstbestimmung hindurch arbeitet, ein endliches und darum gewordenes,

Digitized by Google

und ohne Widerspruch kann man das wirkliche Sein als solches mit der Bestimmung der Unendlichkeit und Ewigkeit gar nicht denken. Kein Sein kann von sich selbst anfangen.[1]

[1] Es ist diefs nicht so zu verstehen, als könnte in der Wirklichkeit nichts aus sich selbst werden. Wir haben nichts dagegen einzuwenden, wenn Göthe die Worte: „Alles, was Leben hat, lebt durch Etwas aufser sich“ (Werke, B. 29, S. 111), unsinnig nennt, weil sie aus der „starren Vorstellungsart stammen, nichts könne werden, als was schon sei“ (B. 30, S. 201): sofern jedoch ein Seiendes in dem Zusammenhang des wirklichen Seins wird und auf die Einheit alles Seins bezogen wird, hat nichts Wirkliches das Sein aus sich selbst. Das wirkliche Sein wird aus sich, nur hat es den Grund seiner nicht in sich selbst.

§. 108.

Soll man über den Begriff der Nothwendigkeit hinauskommen, so darf das Wirkliche nicht aus dem Begriff des Seins abgeleitet werden. Ist ein Wirkliches, so kann es nur durch freie Entschliefsung gesetzt sein. Die Freiheit ist die Macht des Seins und die Ueberwinderin der Nothwendigkeit. Und zwar mufs die Freiheit eine unbeschränkte und allvermögende sein: denn wäre aufserdem noch etwas Anderes möglich, wodurch das Wirkliche geworden sein könnte, so wäre die Freiheit ihrerseits bedingt und folglich nicht die Macht über das Sein. Ist sie aber diese nicht, so giebt es überhaupt keinen Realgrund, aus welchem das Wirkliche abgeleitet werden kann. Gott ist die absolute Freiheit und die absolute Macht über das Sein.[1]

[1] Schon in den 1809 erschienenen „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ hat *Schelling* den immer noch nicht genug beherzigten Ausspruch gethan: „Es ist Zeit, dafs der höhere, oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt.“

Digitized by Google

§. 109.

Die Freiheit Gottes ist sein absoluter Wille, zu existiren, und Gottes Existenz oder Sein gar nichts Anderes als seine absolute Freiheit, die als Wille sich schlechthin setzt und bejat. Gottes Sein, im Unterschied von allem endlichen Sein, ist die That seines freien Willens: nur die absolute Bethätigung der göttlichen Freiheit ist. Insofern ist Gottes Freiheit auch die metaphysische Nothwendigkeit seines Wesens.[1] Was an Gott nothwendig ist, ist seine Freiheit. Sein und Nothwendigkeit haben in Gott keine andere Bedeutung, als von der Allwirksamkeit seines Willens überwunden zu sein. Auf der Wesensbestimmung des absolut freien Willens beruht alles Das, was von Gott ausgesagt werden mufs.

[1] So paradox diefs lautet, so wahr und wichtig ist es für die Wissenschaft. Wir kennen keinen andern Weg, auf der einen Seite die Grundwissenschaft und mit ihr die Erkennbarkeit der Wahrheit zu retten, und andererseits nicht in einen fatalistischen Pantheismus zu verfallen.

§. 110.

In dem Bisherigen ist die Frage über die Möglichkeit einer adäquaten Gotteserkenntnifs entschieden. Wer die Thatsache zugiebt, dafs der Mensch überhaupt ein Wahres zu erkennen vermag, der kann die Erkennbarkeit Gottes schon darum nicht in Abrede stellen, weil durch sie alles Erkennen des Wirklichen bedingt und vermittelt ist. Diefs will übrigens nicht so viel heifsen, als wäre es der Vernunft des geschaffenen Menschen vergönnt, bis zu den tiefsten Tiefen der Idee Gottes vorzudringen.[1] Erkennbar sind die Grundbestimmungen des göttlichen Wesens, so zu sagen die Metaphysik desselben, jedoch nur in dem Fall, dafs der durch die Vernunft selbst vorgezeichnete Weg dabei eingeschlagen wird.

[1] Systeme, wie das Spinozistische und Hegel'sche, die keinen andern Cultus kennen als den der metaphysischen Nothwendigkeit,

Digitized by Google

müssen consequent ein durchaus adäquates Erkennen Gottes behaupten. Ihr Gott ist ja nichts weiter als die von ihnen vorausgesetzte Nothwendigkeit des Denkens selbst. *Schleiermacher*, der obwohl von Spinoza vielfach angeregt die todte Substanz in einen lebendigen Gott und das Denken der Nothwendigkeit in ein lebendiges Gottesbewufstsein verwandelte, giebt nur die Erkennbarkeit Gottes in der Welt, nicht aber an sich zu. (Dialektik, S. 152 ff.) Auf derselben Grundlage spricht sich *Ritter*, der die Vereinigung des philosophischen und des empirischen Denkens in einem erst zu erschaffenden allgemeinen wissenschaftlichen Leben hofft, dahin aus, dafs in der logischen Idee der Begriff Gottes zu einer blofsen Allgemeinheit zusammenschrumpfe, dafs aber, je ausgebildeter die Form der Philosophie sei, desto bestimmter auch in ihr eine Erkenntnifs Gottes, wenigstens in problematischer Weise, hervortrete. („Ueber die Erkenntnifs Gottes in der Welt", S. 94. 118.) Auch *Trendelenburg* meint, das Unbedingte gehe über die Begriffe hinaus, die für den bedingten Geist und die bedingten Dinge gelten, behauptet aber dessenungeachtet, das göttliche Denken habe die Welt gedacht, und das menschliche Denken schaffe nur diesen leiblich gewordenen Gedanken nach (Log. Unters. II, 364. 368.) — *Schelling* hat den metaphysischen und empirischen Standpunkt in der Weise combinirt, dafs das logische Denken das Allgemeine und Nothwendige in Gott begreift, während seine wirkliche Persönlichkeit nur durch Erfahrung erkannt werden kann. Auch hierin hat *Weifse* ihm beigepflichtet, namentlich in dem 1842 erschienenen „Philosophischen Problem der Gegenwart". *J. H. Fichte's* „Vorschule der spekulativen Theologie" versuchte bereits mit Leibnizschen Gedanken den rationalen Gottesbegriff Hegel's zu durchbrechen. Die Schrift: „Ueber die Bedingung eines spekulativen Theismus" rückte diesem Ziel noch näher, und hier wie wiederholt in seiner Zeitschrift hat Fichte zu zeigen gesucht, dafs nur in dem reinen Denken, nicht aber in dem empirischen, anschauenden Erkennen Gott philosophisch gefafst werden könne.

§. 111.

Die Idee Gottes ist erkennbar, wenn bei der Erkenntnifs dem Begriff des Seins die Allwirksamkeit der Freiheit als das Frühere, vom Sein Unabhängige vorangestellt, somit das Sein nicht zum Grund des göttlichen Wesens gemacht wird. Geht man bei der Bestim-

Digitized by Google

mung der Idee Gottes aus von dem Begriff des nothwendigen Seins, so entsteht der metaphysische oder ideale Pantheismus; setzt man das wirkliche Sein als den Grund Gottes, so entsteht der reale Pantheismus. Beide Formen des Pantheismus sind der verschiedensten Modifikationen fähig,[1] ohne dafs es den Standpunkt wesentlich verändert, wenn man das Sein näher bestimmt als Denken, das metaphysisch als allgemeine Idee oder real als Selbstbewufstsein vorgestellt werden kann.

[1] Es kann sogar Jemand seiner innersten Ueberzeugung nach Theist sein und dennoch der Consequenz seiner wissenschaftlichen Voraussetzung gemäfs zum Pantheismus sich bekennen. Wer vom Sein oder auch vom Denken ausgeht bei der Erkenntnifs Gottes, identifizirt Gott mit dem metaphysischen Wesen oder mit dem Wesen der Wirklichkeit. Aber freilich eine derartige, auf einem theistischen Gefühl ruhende pantheistische Erkenntnifs hat gar häufig unendlich mehr Religion in sich, als das formellste Bekenntnifs auf den Buchstaben der Wahrheit.

§. 112.

Wie die Philosophie anfing, die Idee Gottes über der Wirklichkeit der erscheinenden Welt anzuerkennen, wurde Gott aufgefafst als Inbegriff des wahrhaft Seienden. Aus diesem obersten Begriff des Seins leitet *Platon*, in dessen System zuerst eine eigentliche Gotteslehre Platz findet, alle weitern Bestimmungen Gottes her, wie Idee des Guten, Denken und Leben, Weisheit und Vernunft, Ursache von Allem.[1] Dadurch dafs er das Sein als die Grundbestimmung Gottes dachte, hat Platon mehr als durch irgend einen andern seiner philosophischen Gedanken auf die folgenden Jahrhunderte gewirkt, und in so durchgreifender Weise, dafs in keiner Epoche, die sich ernstlich mit der Philosophie beschäftigte, diese Voraussetzung und das Ergebnifs derselben, ein ausgesprochener oder wenigstens durch die Consequenz geforderter Pantheismus,

Digitized by Google

fehlt. Denn weil kein Sein, weder das metaphysische noch das wirkliche, den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, so könnte Gott als absolutes Sein den Grund seiner Existenz gleichfalls nicht in sich selbst haben, und wäre als metaphysisches Sein ohne Wirklichkeit und als wirkliches Sein ohne die Macht zu existiren, was durch jeden Akt unseres Denkens sich widerlegt.

[1] Wie die Ideen überhaupt, so ist namentlich auch die oberste Idee, d. h. Gott, ein schlechthin Seiendes, dieses aber, erklärt der Sophistes (p. 248, A. ff.), könne nicht ohne Bewegung, Seele und Einsicht, sondern nur als beseelt und vernünftig gedacht werden. Allein schon die verschiedenartigen Qualitäten, die Platon seinem Gott beilegt, verrathen das Schwankende seiner Ansicht. Die Gottesidee ist für ihn darum durchaus nothwendig, weil der wechselnden Vielheit der Erscheinungen und der Ungewifsheit der Vorstellungen gegenüber das Bedürfnifs eines unwandelbar und wahrhaft Wirklichen sich geltend macht, und nachdem ein Solches in den Ideen gefunden ist, treibt die Vielheit derselben zu einer höchsten Idee, die die vollendetste Wirklichkeit des Seins in sich darstellt. Dieses Sein mag nun zwar als die Ursache von Allem genommen werden: wie es jedoch die Ursache seiner selbst sein soll, bleibt unerklärt. Nichts natürlicher, dafs unter solchen Umständen die Einen Platon's Gott pantheistisch (*Tennemann*, Geschichte der Philosophie, B. II, S. 387 f.) als das absolut Allgemeine (*Zeller* a. a. O. S. 312) sich auslegen, während Andere ein persönliches Wesen in ihm erblicken. So *Sigwart* (Geschichte der Philos. B. I, S. 129), dessen Urtheil jedoch schon dadurch verdächtig wird, dafs ihm Spinoza's Substanz ebenfalls als persönliches Wesen gilt. Weit überzeugender *Brandis*, der aufser dem Denken auch die Macht absoluter Selbstbestimmung auf den Begriff des höchsten Seins bei Platon überträgt. (Handb. d. Geschichte d. griechisch-römisch. Phil. Thl. 2. Abthl. 2. S. 326.)

§. 113.

Ohne eine klare Einsicht in die aus der Identifikation Gottes mit dem Begriff des absoluten Seins sich ergebenden Folgerungen verwarfen zwar die Neuplatoniker[1] und die ihnen verwandten Systeme[2] wie überhaupt alle concreten Wesensbestimmungen, so auch den Begriff des Seins in Gott. Allein das bei der via negationis zuletzt

Digitized by Google

übrig bleibende Unaussprechliche war nur der negative Ausdruck für die Unendlichkeit des göttlichen Seins, und aus diesem allein entwickelte man alle positiven Aussagen über das göttliche Wesen. So war der Standpunkt nur scheinbar ein anderer als der Platon's, zu dem *Augustinus*[3] wieder unverholen zurückkehrte, worauf fast das ganze scholastische Mittelalter, *Thomas von Aquino*[4] an der Spitze, das negative Sein des neuplatonischen *Dionysius Areopagita* und das positive Sein des Augustinus in der Idee Gottes combinirte.

[1] Wenn *Plotinus* keinen schicklichern Namen für seinen Gott aufzufinden weifs, als das Eins, für das jedoch nichts gut ist, das weder Willen zu Etwas noch Denken hat, so beweist schon der Umstand, dafs er das Seiende von einem Ueberseienden ableitet, wie sehr letzteres doch nur ein überschwenglich gedachter Begriff des Seins ist.

[2] Auch *Clemens von Alexandrien* und *Origenes* bekannten sich zu demselben Begriff Gottes. Durch Abstraktion, d. h. durch das Wegdenken der physischen Eigenschaften der Dinge, gelangen wir zu dem schlechthinigen Gedanken der Einheit, die über alles Sein erhaben ist. (*Οὐχ ὅ ἐστιν, ὁ δὲ μὴ ἐστι γνωρίσαντες.* Strom. V, 11. Ritter, Gesch. der christl. Phil. Thl. 1. S. 442 f.) Dem Origenes ist Gott ein durchaus einfaches Wesen, erhaben selbst über die Monas. (*Thomasius*, Origenes, S. 102 f.)

[3] Augustinus (de Civit. Dei, XXII, 24, 1) nennt Gott das höchste Sein (summe esse).

[4] „Nach Thomas von Aquino ist Gott der schlechthin Seiende, und alle Gesichtspunkte, aus welchen das Wesen Gottes nach seinen verschiedenen Seiten betrachtet werden kann, führen immer wieder auf den Begriff Gottes, als des absoluten Seins zurück. Ist Gott der an sich Seiende, so kann das geschaffene Sein nur seine eigenthümliche Wirkung sein, und so lange Etwas das Sein hat, ist Gott in ihm.“ (Esse est illud, quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt, unde patet, quod Deus sit in omnibus rebus et intime. *Baur*, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Th. 2. S. 634 f.) Baur hatte in seiner Streitschrift gegen Möhler's Symbolik (1. Ausg. S. 386. 2. Ausg. S. 558) nicht

Digitized by Google

allein darin Recht, dafs er von einem pantheistischen Element in dem System des Thomas sprach, weil dieser Gott das esse formale der Dinge nennt, was er allerdings an einer andern Stelle ausdrücklich verneint: sein Pantheismus liegt schon in dem Begriff des Seins, den er zur Grundbestimmung Gottes macht.

§. 114.

Weil das menschliche Denken allermeist auf ein Sein gerichtet ist, so war es natürlich, dafs Diejenigen, die Gott als das überschwengliche oder als das absolute Sein definirten, aus der Natur dieses Seins zunächst das Denken in Gott ableiteten. Allen vorerwähnten Systemen ist es daher eigenthümlich, dafs sie dem aus dem Sein entwickelten Begriff des Denkens eine ohne allen Vergleich höhere Dignität beilegten, als der Idee der Freiheit. Letztere fand nur beiläufig und in durchaus untergeordneter Weise Berücksichtigung. Wozu nach dieser Seite *Platon*[1] den Grund gelegt und *Augustinus*[2] die christliche Entwickelung gegeben hatte, das ward durch *Thomas von Aquino*[3] auf die äufserste Spitze wissenschaftlicher Consequenz getrieben.

[1] Wiederholt erwähnt Platon des göttlichen νοῦς oder Verstandes, nirgends jedoch einer freien Willensbestimmung Gottes. Von der göttlichen Thätigkeit zeugen zwar manche Stellen: aber die selbstbewufste und Alles wissende Vernunft, welche nach Zweckbegriffen die Welt ordnet und regiert, hat den Grund ihrer Existenz nicht in sich selbst, sondern wird postulirt; dessen gar nicht zu gedenken, dafs Platon den Nachweis schuldig geblieben ist, wie das schlechthin Seiende oder Eine ein thätiges und schöpferisches Princip sein kann, so emphatisch er auch im Sophistes ausruft: „Beim Zeus! sollen wir uns überreden lassen, dafs in Wahrheit Bewegung und Leben und Seele und Geist dem wahrhaft Seienden nicht zukomme?“

[2] Von der psychologischen Bemerkung ausgehend, Sein, Erkennen oder Verstand, und Wille oder Liebe seien die Unterschiede im menschlichen Geist, nennt Augustinus die Wesensbestimmungen Gottes Weisheit, Selbstbewufstsein und Liebe zu sich (sapientia, notitia sui et dilectio sui, de Trinit. XV, 10). Identisch damit sind die Ausdrücke: memoria, intelligentia und voluntas.

Digitized by Google

[3] Dem Vorgang Augustin's folgte so ziemlich das gesammte Mittelalter, selbst die unabhängig philosophirenden Mystiker wie *Tauler* nicht ausgenommen. So sagt *Hugo von St. Viktor:* „Bei Gott sind Sein und Grund des Seins identisch; gleichwie nun aber beim Menschen aus dem Verstand die Erkenntnifs geboren wird, und aus dem Verstand und der Erkenntnifs die Liebe entspringt, so sind in Gott Intelligenz, Weisheit und Liebe vereinigt." (meine Schrift: „Die christliche Mystik in ihrer Entwickelung und in ihren Denkmalen", Thl. 1. S. 375.) *Richard von St. Viktor* nimmt Wesen, Macht und Weisheit als die einfachsten und höchsten Bestimmungen des Seins. (Ebendas. S. 446.) — *Thomas* beweist aus der Immaterialität des göttlichen Seins das absolute Wissen Gottes. Sein Wissen und Erkennen ist Gottes Sein und Wesen als purus actus. Gottes Wissen ist aber auch zugleich sein Wollen, jedes als untergeordnetes Moment des göttlichen Seins. Intelligere est propria operatio substantiae intellectualis, ipsa igitur est finis ejus. — Voluntas non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet. (Summa c. gent. III, 25, 27. — 26, 1.).

§. 115.

Wie das unter dem Namen der Kabbalah bekannte mystische Religionssystem der Juden, das an *Philon*[1] einen alten Gewährsmann hatte, so stellte auch die christliche Mystik[2] das Denken oder Bewufstsein als die höchste Bestimmung des göttlichen Seins (Wesens) auf. Beide Begriffe spielen überhaupt in allen Systemen, welche in dem freien Willen nicht den Grund der göttlichen Natur erblicken, mehr oder weniger in einander, so dafs bald der eine bald der andere vorherrscht. *Giordano Bruno*[3] und nach ihm *Spinoza*[4] vermochten über der Unendlichkeit und Einheit des Seins gar keinen Unterschied in Gott zu setzen: dieser ist die unendliche Einheit des Seins, und was sie weiter von ihm aussagen, hat keinen andern Werth, als den einer äufserlichen Beziehung, die dazu dienen mufs, irgend ein Verhältnifs Gottes zur wirklichen Welt wenigstens denkbar zu machen.

[1] *Philon* wagt von Gott nichts auszusagen als das einfache prädikatlose Sein, eine unveränderliche, über jede Vorstellung

Digitized by Google

hinausgehende, in unendlicher Vollkommenheit bedürfnifslose Wesenheit. Offenbar wird der Unaussprechliche in seinen Kräften (*δυνάμεις*), Weisheit, Güte und Macht, unter welchen die Weisheit die erste und vorzüglichste. (*Ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ ἐστιν, ἣν ἄχραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων.*) Auch die Kabbalah schildert Gott als den Unendlichen, den Verborgenen der Verborgenen. Der unerkennbare Punkt — auch Clemens von Alexandrien redet von einem Punkt, über den er jedoch den Begriff der Einheit setzt —, den Gott zuerst bildet, ist sein Denken. (*Molitor*, Philos. der Geschichte, oder über die Tradition, Thl. 2. S. 154. *A. Franck*, die Kabbalah oder die Religionsphilos. der Hebräer, übers. von Gelinek, S. 122—128.)

[2] Das Sein Gottes, das *Eccard* Gottheit nennt, und welches von den Mystikern allgemein durch Wesen bezeichnet wird, ist das Eine, Unaussprechliche, ohne Wirkung und Werk, die verborgene Finsternifs, wo Gott sich selber noch unbekannt, der einfache, stillstehende und unbewegliche Grund. Aus sich heraustretend setzt er sich als „Bekennen", d. h. Denken, Vernunft, Wissen.

[3] „Ich nenne das Universum überhaupt unendlich, weil es nicht Raum, Grenze, noch Aufsenseite hat; ich nenne das Universum nicht schlechthin unendlich, weil jeder Theil, den wir davon nehmen können, endlich, und von den unzähligen Welten, die es umfafst, eine jede gleichfalls endlich ist. Ich nenne Gott überhaupt unendlich, weil er jede Grenze von sich ausschliefst, und jedes seiner Attribute eines und untheilbar ist; ich nenne Gott auch schlechthin unendlich, weil er ganz in der ganzen Welt, und in jedem ihrer Theile auf unendliche und vollständige Weise ist, im Gegensatz zu der Unendlichkeit des Universums, welche auf vollständige Weise nur in dem Ganzen ist, nicht aber in den Theilen." (Opere, ed. Wagner, Vol. II, p. 25.) Gott ist für Bruno die höhere Einheit aller Gegensätze, die absolute Form und die geistige Materie des Weltalls. Wie der Platonische, so trägt auch dieser Pantheismus ein wesentlich realistisches Gepräge.

[4] Der metaphysische Pantheismus, der bereits in *Scotus Erigena* offen zu Tag liegt, erhielt erst durch Spinoza seine ganze wissenschaftliche Schärfe. Die Substanz, die an sich ist und durch sich begriffen wird, ist weiter nichts als Sein, und als reines Sein weder der Grund von sich selbst, noch von irgend etwas Anderem. Sie ist und vermag weiter nichts, als zu sein. Dadurch verräth sie ihre Identität mit dem metaphysischen Sein, denn an und für sich ist das metaphysische Sein blofs die Noth-

Digitized by Google

wendigkeit seines Begriffs und weder ein idealer noch ein realer Grund von irgend Etwas. Diese Nothwendigkeit des Seins hat zwar Unterschiede, die, wie Oben (§. 56.) nachgewiesen wurde, von Spinoza äufserlich aufgegriffen und mechanisch in die Einheit des substanziellen Seins hineingelegt werden: aber eben defshalb läfst sich von den Attributen auch weiter nichts sagen, als dafs sie sind. Deus est res extensa. Deus est res cogitans. (Eth. II, Prop. 1 u. 2.) Eben so mag Gott unzählige andere Attribute haben, von denen man nur so viel weifs, dafs sie sind, wodurch freilich der Erkenntnifs der Wahrheit wenig Abbruch geschieht, da auch von den beiden bekannten Attributen gleichfalls nur ihr Sein ausgesagt werden kann. Non dico, me Deum omnino cognoscere, sed me quaedam ejus attributa, non autem omnia, neque maximam intelligere partem. (Opp. Vol. I, p. 659.) Nicht anders sind die modi nur besondere Seinsweisen der Attribute: was an ihnen ist, ist die Substanz, d. h. das Sein. So mufs der Satz verstanden werden: Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. Gott ist das Wesen von allem Wirklichen, aber auch nichts mehr. (*Strauſs*, Christliche Glaubenslehre, B. I, S. 508.) Und wenn es weiter heifst, in Gott sei eine Idee sowohl von seiner Essenz, als von Allem, was aus seiner Essenz mit Nothwendigkeit folgt (Eth. II, Prop. 3), so ist diefs der Begriff der Nothwendigkeit im absoluten Sein. „Nicht die alle Elemente der Wirklichkeit in der innigsten Durchdringung in sich beschliefsende Einheit ist nach Spinoza das Princip der Welt, sondern die von jenen Elementen abgezogene Indifferenz“ (*Sigwart*, der Spinozismus historisch uud philosophisch erläutert, S. 146); mit andern Worten: das metaphysische Sein ist nach ihm Princip der Welt. Allein das metaphysische Sein kann gar kein Princip des Wirklichen sein, sondern ist ein nothwendiger Begriff, aus dem nur auf gewaltsame, unphilosophische Weise etwas Wirkliches abgeleitet werden kann. Nicht einmal Intelligenz hat die Substanz, aufser in den denkenden Geistern, deren Sein sie ist. Schon in den „Cogitatis metaphysicis“, die doch nur den Cartesischen Standpunkt erläutern sollen, ist der intellectus Dei die Macht des Seins in den Dingen, ein decretum absolutum, dafs sie sind. Res quoad essentiam et existentiam ab ejus intellectu sive voluntate fabricatae sunt. Wie der Intellekt Gottes sonach verstanden werden mufs von der metaphysischen Nothwendigkeit des Seins, so folgt daraus zugleich, dafs der göttliche Wille nichts sein kann, als der intellectus. (Vol. I, p. 118—122.) Ueberall zeigt sich die Bestimmung der Nothwendigkeit, wie sie dem Sein eigen-

Digitized by Google

thümlich. „Mit derselben Nothwendigkeit, womit er von sich selbst weifs, handelt Gott, d. h. so wie aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt, dafs Gott von sich selbst weifs, so folgt mit gleicher Nothwendigkeit, dafs Gott Unendliches auf unendliche Weise wirkt.“ Die Ethik (I, Prop. 17. schol.) spricht Gott Verstand und Willen geradezu ab, und nur uneigentlich vermag Spinoza von dem Willen im Denken und von der Bewegung in der Ausdehnung zu reden. Das wirklich Seiende mufs ohne Freiheit und ohne Bewegung sein. Es wird ein grofses Gewicht darauf gelegt, dafs Spinoza hin und wieder von einer potentia naturae und actuosa essentia redet (*Orelli*, Spinoza's Leben und Lehre, S. 58 ff.): allein diefs ist nur die nothwendige Entwickelung des Seins in den Dingen; an sich mufs das Sein bewegungslos sein. Die Bewegung ist die Qual des Unendlichen, endlich erscheinen zu müssen: ein Gegensatz, in welchem Spinoza's Lehre sich unruhig hin und her wirft, da sie ihn nicht auszugleichen vermag. Die Behauptung, Spinoza's Materie sei ganz Wirksamkeit und Leben; da sei kein Augenblick der Ruhe und der Unthäthigkeit (*Heydenreich*); oder, es werde von Spinoza Alles belebt und beseelt gedacht (*Orelli*), ja es finden sich bei ihm Spuren tieferer Einsicht in das Wesen organischer Bewegung (*Oken*): diese und ähnliche Meinungen lassen sich von der Doppelseitigkeit des Standpunkts, von dem das eine Janusgesicht unverrückt nach der unbeweglichen Nothwendigkeit des metaphysischen Seins gerichtet ist, während das andere dem beweglichen Wechsel des wirklichen Seins sich zukehrt, verleiten, das Princip und die Consequenz des Systems geradezu zu verleugnen. Niemand wird behaupten wollen, *Parmenides* habe das bewegungslose Eins der Eleaten wirklich durchbrochen, weil er in der Natur den Gegensatz des Warmen und Kalten wirken liefs.

§. 116.

Innere Bewegung und wissenschaftliche Vermittelung brachte in Bruno's realistischen Pantheismus das Identitätsprincip der Naturphilosophie. Durch dynamische Bewegung ordnet und gliedert sich das Sein zu einem vom Göttlichen erfüllten Naturorganismus, in welchem Gott das Band ist, welches die Vielheit zusammenknüpft, die treibende Macht, welche die in sich zerfallende Manigfaltigkeit in die ursprüngliche Identität zurücknimmt, das Leben, das die erscheinenden Gegen-

Digitized by Google

sätze immer wieder versöhnt.[1] *Hegel* seinerseits hat den starren Substanzbegriff in dem metaphysischen Pantheismus Spinoza's durch die Dialektik seiner Methode vermitteln wollen und bestimmte das Absolute als die Identität von Denken und Sein, die sich in ein System metaphysischer Begriffe aus einander legt, um sich als absolutes Selbstbewufstsein zu verwirklichen. Gott ist daher eben so wohl die Einheit metaphysischer Begriffe, als das Wissen, in welchem der absolute Geist die reine Form seines Seins erreicht.[2] Von einer freien Willensbestimmung ist dabei eben so wenig die Rede, als von einem Wissen der absoluten Idee unabhängig von dem menschlichen Bewufstsein.

[1] „Das Absolute ist die absolute Identität der Identität und der absoluten Erkenntnifs von derselben; sie ist die absolute Identität des subjektiven und prädikativen Seins, des Denkens und Seins, des Wesens und Seins, des Wesens und der Form, der Einheit und Vielheit, der Unendlichkeit und Endlichkeit, des Allgemeinen und Besondern." (Zeitschr. für spek. Physik, B. II, Heft 2, §. 4.) — „Wir können das Band im Wesentlichen ausdrücken als die unendliche Liebe seiner selbst, welche in allen Dingen das *Höchste* ist, als unendliche Lust, sich selbst zu offenbaren." (Schelling: Ueber das Verhältnifs des Realen und Idealen in der Natur.) — „Das Absolute oder Gott ist das schlechthin Potenzlose, nicht die Potenz, auch nicht die höchste oder unendliche und höhere von irgend Etwas, das ist, sondern Alles in Allem, das durchaus und in jeder Rücksicht Bestimmungslose." (Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie, §. 216.)

[2] „Das Unendliche an sich hat keine Wahrheit, kein Bestehen an ihm, defshalb geht es zur Endlichkeit heraus, und diese geht aus demselben Grund ihrer Nichtigkeit in das Unendliche hinein." (Werke, B. III, S. 170.) Derselbe Prozefs des Aussichheraus- und Insichzurückgehens von dem metaphysischen Sein in das wirkliche Sein und von diesem in das metaphysische, ist „die Schädelstätte des absoluten Geistes", sein Leben also der zwischen dem Unendlichen und Endlichen hinundherfluthende Prozefs, eine Vermittelung des Seins mit sich selbst, das zum Wissen durchbricht, aber nur um wieder in das metaphysische Sein zurückzufallen. Gott in sei-

Digitized by Google

ner ewigen Idee an und für sich ist nur die abstrakte Idee, als reine Vernunft das Wesen aller Dinge. Das ewige Sichunterscheiden Gottes von sich selbst, das doch in sich zurückkehrt, das Anschauen, Fühlen, Wissen der Einheit, ist die Liebe, ein Spiel des Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, das eben so als aufgehoben gesetzt ist. Durch die Liebe unterscheidet sich Gott unendlich von sich selbst, erzeugt sich ewig als den Sohn. Die logische Idee wird zum Anderssein der Welt. Das Erzeugt- und Gesetztsein des Sohns aber ist eben so schlechthin aufgehoben und ewiges Sein des Begriffs: Gott ist Geist. Der unendliche Unterschied nimmt sich in sich selbst zurück und bleibt darin bei sich selbst. Alles dieses aber ist eigentlich nur der dialektisch zerlegte Begriff des Seins, denn „es müfste sonderbar zugehen, wenn der Begriff, oder auch wenn Ich, oder vollends die concrete Totalität, welche Gott ist, nicht das Sein in sich enthielte." (Werke, B. VI, S. 113.) Dieses Sein unterscheidet sich von der Substanz Spinoza's und ihren Attributen dadurch, dafs es Methode und zwar absolute Methode ist, welche „als der sich selbst und Alles als Begriff wissende Begriff durch einen Inhalt als durch ein scheinbares Anderes ihrer selbst zu ihrem Anfang so zurückgeht, dafs sie nicht blofs denselben als einen bestimmten wiederherstellt, sondern eben so die erste Unbestimmtheit durch Aufhebung der Bestimmtheit." Damit kehrt auch Spinoza's Nothwendigkeit zurück. In der „Religionsphilosophie" (B. II, S. 220) spricht Hegel es aus, der Mensch sei durch das Erkennen freie Seele, das Erkennen die Wurzel seines Lebens, seiner Unsterblichkeit als Totalität in sich. Das Denken nun ist ein nothwendiger Akt und für die unmittelbar freie Selbstbestimmung hat Hegel's Religionsphilosophie eben so wenig eine Stelle als die Lehre vom subjektiven (menschlichen) Geist. Etwas Anderes und Höheres, als Seele, Bewufstsein, Geist kennt das System nicht, weder in Betreff Gottes, noch in Betreff des Menschen. Nur die „reine Unbestimmtheit oder die abstrakte negative Freiheit" ist die Voraussetzung der wirklichen Selbstbefreiung des Geistes. (Rechtsphilosophie, §. 5.)

§. 117.

Obschon mehrere Anhänger[1] Hegel's zum Theismus eines Thomas von Aquino zurückgekehrt sind und die Vereinbarkeit desselben mit den Principien der Hegel'schen Religionsphilosophie ausdrücklich behauptet haben, so ist

Digitized by Google

es ihnen dennoch nicht gelungen, sich von demselben Begriff des Seins frei zu machen, der zum Grund des göttlichen Wesens erhoben jedem System eine mehr oder weniger pantheistische Färbung geben mufs. Auch Andere, die über Hegel „hinausgegangen", machen den von ihnen postulirten Theismus zu einer wissenschaftlichen Unmöglichkeit, indem sie sich nicht entschliefsen wollen, das Sein in Gott als überwunden zu setzen und statt des auf das Sein gerichteten Denkens die Freiheit als das eigentliche Wesen Gottes anzuerkennen.[2]

[1] *Gabler* hat mit Nachdruck den Satz vertheidigt, das Denken sei immer und überall früher als das Sein und im Gegensatz zu dem Spinozistischen Philosophiren, welches sich nicht vom Sein als dem Ursprünglichen und als der Basis von Allem loszuwinden vermöge, stelle Hegel's Philosophie ein ursprüngliches Denken als das Sein-Setzende und Schaffende an die Spitze der Welt. Ihr gelte Gott nur als Geist, d. h. als absolut denkendes und denkend-thätiges, eben damit intelligentes und selbstbewufstes Selbst und Subjekt. Denn auch von der als das Absolut-Allgemeine alle Wahrheit und Realität in sich schliefsenden Idee sage Hegel, dafs sie zwar als seiend genommen Substanz vielmehr aber als Prozefs, d. h. als Thätigkeit, die durch ihre eigene immanente Dialektik, d. i. ebenfalls Thätigkeit, sich in sich zurückführende Subjektivität, Denken und Unendlichkeit sei. (Die Hegel'sche Philosophie, Heft 1. S. 147.) Es ist kein Zweifel, dafs eine solche Interpretation der Hegel'schen Principien auch für zulässig erkannt werden mufs; dagegen ist es nicht weniger ausgemacht, dafs wenn man Gott als Geist fafst und von diesem aussagt, er sei seinem ganzen Wesen nach nichts Anderes als Denken, nach der Definition Malebranche's: L'essence de l'esprit ne consiste que dans la pensée, — dafs alsdann der Begriff des Seins unvermerkt sich wieder einschleicht. Das Denken, schlechthin genommen, d. h. wenn es nicht durch die Idee der Freiheit begründet und vermittelt gedacht wird, somit an der Freiheit selbst wie seinen Grund so auch sein Sein hat, kann gar nicht existiren ohne die Beziehung auf ein Sein, das zwar nicht näher bestimmt wird, darum aber nur eine um so räthselhaftere Macht bildet, von der die Philosophie Gott abhängig sein läfst, wie die Hellenen ihre Götter an die unabwendbare Nothwendigkeit des Schicksals ketteten. — In den „Vorlesungen über Religionsphilo-

Digitized by Google

sophie“ von *Billroth* heifst es (S. 66): „Der immanente Prozefs Gottes mufs die Verwirklichung seines Lebens, seines Selbstbewufstseins und seiner Freiheit sein. 1) Sein Leben ist dadurch bedingt, dafs er eine Natur hat, d. h. dafs sein Wesen überhaupt eine perennirende Ineinsbildung unterschiedener, sich durchdringender Momente ist. 2) Sein Selbstbewufstsein ist dadurch bedingt, dafs er innerhalb dieser Natur oder Substanz sich als den Setzenden (oder als Subjekt) von sich als dem Gesetzten (Objekt) ewig unterscheidet. 3) Seine Freiheit ist dadurch bedingt, dafs er diesen Unterschied aber auch eben so ewig wieder aufhebt.“

[2] In dem 1833 erschienenen Werk: „Die Idee Gottes“ hat *Weifse* zu zeigen gesucht, dafs dem ontologischen Begriff der Gottheit das System des Pantheismus, dem kosmologischen das System des Deismus und dem teleologischen die Idee der Gottheit entspreche. Der Deismus nicht weniger als der Pantheismus führt zum Nihilismus: denn auch er begründet nur eine aufserzeitliche, metaphysische Kategorie der Gottheit, aber nicht die Erkenntnifs eines von Ewigkeit zu Ewigkeit wirklichen Gottes. Nach dem Vorgang von Leibniz, Lessing und neuerdings *Anton Günther* (Vorschule zur spekulativen Theologie des Christenthums, Thl. 1. S. 91—96) wird sofort Gottes Persönlichkeit darein gesetzt, dafs das Bewufstsein, welches Gott von sich selber hat, eine Selbstobjektivirung Gottes in dem Sinn mit sich bringt, dafs dadurch wirklich ein zweiter Mittelpunkt der Selbstheit in Gott, so wie durch das Bewufstsein von der substanziellen Einheit dieser zweiten Selbstheit mit der ersten eine dritte erzeugt wird. (S. 256.) Es ist dieselbe Entwikkelung, durch welche die Hegel'sche Logik den an sich seienden Gott als Sein, Wesen und Begriff construirt: übrigens mit dem wesentlichen Unterschied, dafs das Sein als die unmittelbare Einheit des Wahren und Schönen im Guten, das Wesen von Gott als dem Grund der Welt verstanden wird, bis endlich der Begriff das dreipersönliche Verhältnifs Gottes enthüllt. Ohne diesem neuen in die Form der Hegel'schen Methode gegossenen Inhalt zu nahe zu treten, mufs man sagen, dafs auch Weifse Sein und Erkennen für Grundbestimmungen des göttlichen Wesens hält und zwischen der Nothwendigkeit des Seins und der Freiheit des Willens nicht so scheidet, wie der reine Theismus diefs nöthig macht. — Im spekulativ-theologischen Theil seiner „Metaphysik“ (S. 480) suchte *C. P. Fischer* zu erweisen, dafs der absolute Geist sich sein ewiges Verhältnifs zu sich selbst durch die Principien des Wesens, des Wil-

Digitized by Google

lens und des Geistes vermittelt, und dafs in dieser innern Selbstbestimmung er als wesentliches Princip ewig sich begründet, als subjektives ewig sich liebt und als objektives ewig sich weifs. Der unter dem Titel: „Die Idee der Gottheit" erschienene Versuch desselben Verf., den Theismus spekulativ zu begründen und zu entwickeln, hebt gleichfalls mit dem Begriff des Wesens an (S. 76), um die Einheit Gottes als Seienden mit sich selbst als Grund seines Seins (Aseität) zu bestimmen. Hier wie in allen die Idee Gottes auf den Begriff des Seins stellenden Philosophemen läfst man sich durch die Analogie des menschlichen Wesens verleiten, den göttlichen Willen von dem Begriff des Seins abhängig zu machen. — Einen eigenthümlichen Weg zur Lösung des wichtigen Problems hat *J. U. Wirth* („die spekulative Idee Gottes") eingeschlagen. Gott ist ihm allererst die reine Einheit oder das absolut sich Gleiche, und als dieses der selbstbewufste Geist des reinen Universums oder des ewigen, ätherischen Sphärencyklus. In diesem Universum wirken aber auf ewige Weise aufser dem Geist die drei andern seienden Substanzen: die Wesenheit, das Leben und die Seele. Erregt durch den Geist strebt das ganze göttliche Sein zur Entfaltung; die Schöpfung ist nur principiell und dem Endzweck nach der Wille des Geistes, seine Selbstanschauung zu realisiren, und Gott schlechthin oder das Absolute der unendliche Geistesorganismus, den wir Welt nennen. Wie Weifse hat auch Wirth den metaphysischen Begriff des Seins bei Hegel aufzuheben und an seine Stelle die concrete Idee zu setzen unternommen. Allein den Begriff des Seins selbst hat er damit nicht überwunden; dieser stellt sich vielmehr sogleich wieder ein, nur in veränderter Gestalt, und statt des logischen erscheint der reale Pantheismus. — *Reinhold* in der neuesten Schrift: „Das Wesen der Religion" vertheidigt die Theorie, welche die zweckmäfsige Einheit der Welt als eine Offenbarung der denkenden Einheit des Urwesens ansieht und von der allbestimmenden Intelligenz nach den von ihr selbst gedachten und gewollten Zwecken die Causalität der Natur und die Bedingungen der menschlichen Freiheit gesetzt werden läfst. (S. 97 u. 99.) Wie *Sengler* die Frage entscheiden wird, mufs man erst abwarten, da von seiner „Idee Gottes" bis jetzt nur der historisch-kritische Theil vorliegt. Indem er übrigens das ganze Gewicht der Frage in die Entscheidung legt, ob Gott sich als blofser sich selbst denkender und wollender Weltgedanke, oder auch zugleich noch und aufserdem als von der Welt verschiedener, aufser- und überweltlicher Gedanke denken und wollen müsse, ob er als sich selbst und die Welt den-

Digitized by Google

kendes Wesen zu denken sei (S. 66), — hat auch er die Aufgabe nicht gehörig gestellt.

§. 118.

Aristoteles unternahm es, aus der Idee Gottes den Begriff des Seins hinwegzuschaffen, indem er dabei theils den Naturalismus der Ionier, theils das abstrakte Sein der Eleaten, theils und hauptsächlich das absolute Sein Platon's bekämpfte. Zu der Idee eines absolut freien Willens hat er sich aber nicht emporgeschwungen. Sondern wie Platon zur Erklärung des Nichtseienden eines schlechthin Seienden bedarf, so zeigt sich für Aristoteles die Nothwendigkeit, seinen Begriff der Bewegung als einer in der wirklichen Welt sich realisirenden Formthätigkeit auf die Wirklichkeit reiner Energie zurückzuführen, die ohne materielle und räumliche Begrenzung, ohne Veränderung und Leiden, das ewige, allgenugsame Denken ihrer selbst, in ihrer schöpferischen Machtvollkommenheit der Zweck der Welt, der Inbegriff alles Lebens ist.[1]

[1] „Da es ein Bewegendes giebt, welches selbst unbeweglich und reine Thätigkeit ist, so kann dieses auf keine Weise sich anders verhalten. Es ist also ein nothwendigerweise Seiendes und als ein Nothwendiges in Wahrheit auch Princip. Sein Leben ist immer das herrlichste, auch seine Thätigkeit Lust. Als das absolut Gute ist es die höchste Vernunft, die das Vernehmbare und die Wesenheit besitzt Die Betrachtung aber ist das Süfseste und das Beste. In der Gottheit wohnt auch das Leben; denn die Thätigkeit der Vernunft ist Leben und sie ist die Thätigkeit. Die Thätigkeit an und für sich ist ihr herrlichstes und ewiges Leben. Wir sagen, Gott sei das herrlichste ewig lebendige Wesen: ihm kommt also Leben und stetige und ewige Fortdauer zu. Denn Gott ist Leben und Ewigkeit." (Metaph. XII, 7.) — Indem Aristoteles durch seine überall vom Gegebenen ausgehende Methode den nirgends rein und vollendet erscheinenden Formbegriff von einer obersten bewegenden Ursache abzuleiten genöthigt ist, setzt er zwar eine ursprüngliche und allgemeinste Thätigkeit, kann aber nicht begreifen, dafs diese nur die Idee absoluter Freiheit sein kann. Das Denken ist immer ein abgeleitetes, und soll es seinen Grund nicht im Sein haben, so

Digitized by Google

muſs die Freiheit als sein Wesen gesetzt werden. Darum ist die Gottheit des Aristoteles entweder dennoch von einem unausgesprochenen Sein abhängig, oder doch unerklärt, weil ohne einen positiven Grund.

§. 119.

Eine freie Willensbestimmung hat erst das Christenthum in Gott gelegt und in dem Verhältnifs Gottes zur Welt fand diese Lehre bei der Mehrzahl der christlichen Philosophen Beifall. Was jedoch die Idee Gottes an sich, unabhängig von der Welt betrifft, so hat erst *Duns Scotus* in nächster Beziehung zu Thomas von Aquino das Platonische Sein durch die absolute Freiheit des göttlichen Willens ersetzt. Wie das Höchste im Menschen der freie, sich durch sich selbst bestimmende Wille ist, so ist Gott der absolut freie Wille,[1] ein reines Wollen, das sich nicht zu einem bestimmten Gegenstand verhält, sondern immer nur zur Totalität der Gegenstände. Für den göttlichen Willen giebt es nichts Bestimmendes: vielmehr ist seine Freiheit seine Selbstbestimmung, und diese das eigentliche Wesen Gottes. Daher wird auch das Verhältnifs Gottes zur Welt nicht durch die Nothwendigkeit der Gradunterschiede des Seins, sondern durch die freie Causalität des göttlichen Willens bestimmt.

[1] Voluntas est motor in toto regno animae et omnia obediunt sibi. Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actus ejus. Intellectus dependet a voluntate ut a causa partiali sed superiori, e contrario autem voluntas ab intellectione ut a causa partiali sed subserviente. Thomas von Aquino bestimmte das Verhältnifs des Willens zum Verstand gerade umgekehrt, weil seine Seinslehre aus dem Sein nur das sich unmittelbar auf dasselbe beziehende Denken abzuleiten und folglich dem Willen keine andere als eine untergeordnete Stellung zu geben vermag. — Sehr gut hat den Gegensatz zwischen Thomas und Duns Scotus auseinandergesetzt *Baur*: die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, Thl. 2. S. 634 ff.; und in der Abhandlung: „der Begriff der christl. Philosophie". (*Zeller*'s Theolog. Jahrb. 1846. S. 215 ff.)

Digitized by Google

§. 120.

Obwohl in der Form seines Systems Mystiker hat *Jacob Böhme* aus der Weltanschauung der Reformation heraus nicht blofs die Principien der Scholastik, sondern auch die Seinslehre und den Intellektualismus der Mystiker durch eine höhere Idee hinter sich gelassen. In sich selbst ist Gott nur Einer, der Wille des Urgrundes. Aber dieser Wille fafst sich selber als Weisheit im Gemüth, und der Ausgang vom Willen und Gemüth ist Kraft und Geist.[1] — Von der Seite seiner pantheistischen Gotteslehre den Spinozismus bekämpfend hat *Leibniz* die Freiheit in Gott zwar stark hervorgehoben, aber die absolute Thätigkeit (actus purus) desselben erscheint dem Leibniz zuerst unter dem Begriff der Macht und die Macht erst hauptsächlich in Beziehung zur Welt als Freiheit. Wie die Kraft den Grundcharakter der Monade ausmacht, so mufs die Macht des Willens das Grundwesen der Gottesmonade sein, und aus diesem Grundwesen leitet Leibniz die Begriffe der göttlichen Intelligenz und der göttlichen Freiheit ab.[2]

[1] Man hat die Lehre Böhme's dahin mifsverstanden, als sei das göttliche Selbstbewufstsein, welches durch die Selbstunterscheidung des Absoluten bedingt ist, nur das des creatürlichen Geistes. „Kein Ding ohne Widerwärtigkeit, sagt Böhme, mag ihm selber offenbar werden. Denn so es nichts hat, das ihm widerstehet, so gehet's immerdar von sich aus und gehet nicht wieder in sich ein. Wenn sich der verborgene Gott, welcher nur ein einig Wesen und Wille ist, nicht hätte mit seinem Willen aus sich ausgeführt und hätte sich aus der ewigen Wissenschaft im Temperamente in Schiedlichkeit des Willens ausgeführet, und hätte nicht dieselbe Schiedlichkeit in eine Infafslichkeit zu einem natürlichen und creatürlichen Leben eingeführt und dafs dieselbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streite stünde, wie wollte ihm dann der verborgene Wille Gottes, welcher in sich nur Einer ist, offenbar sein? Wie mag in einem einigen Willen eine Erkenntnifs seiner selber sein?“ (Von d. göttl. Beschaulichk. I, 7—10.) Mit Grund eifert Wirth („die spekulative Idee Gottes“, S. 278) dagegen, das Menschliche mit dem Göttlichen

Digitized by Google

in diesen und ähnlichen Stellen zu verwechseln. Böhme unterscheidet durchaus zwischen einer gedoppelten Selbstoffenbarung Gottes, einer ewigen Wissenschaft im Temperamente, aus welcher sich Gott in die Schiedlichkeit des Willens ausführt, und einer Infafslichkeit zu einem natürlichen und creatürlichen Leben, in welche Gott seine Schiedlichkeit des Willens einführt.

[2] Leibnizens Gottesbegriff wird meist falsch, wenigstens unvollständig gedeutet, indem man annimmt, derselbe als auf dem kosmologischen Beweis beruhend führe nur zum Deismus, d. h. zu einem causalen Verhältnifs Gottes zur Welt, ohne irgend weitere Aufschlüsse über das transcendente, von dem Causalitätsverhältnifs unabhängige Wesen Gottes. So *Weifse* („Die Idee der Gottheit", S. 196) und nach ihm *Billroth* (a. a. O. S. 48). *Erdmann* findet sogar in der Lehre Leibnizens, wonach Gott in Allem, was er thut, durch einen Zweck determinirt ist, eine theilweise Uebereinstimmung mit Spinoza's Determinismus — Nothwendigkeit — (Gesch. d. neu. Phil. B. II, Abthl. 2. S. 152); und *Sengler* tadelt es, dafs das Wesen und der Inhalt Gottes nicht qualitativ, sondern nur quantitativ von den endlichen Monaden verschieden sei. (Specielle Einl. in d. Phil. u. spek. Theolog. S. 193 f. Die Idee Gottes, S. 295.) Wahr ist es, dafs Leibniz durch seinen Satz des zureichenden Grundes die Existenz Gottes bewies: in der endlichen Welt ist Alles durch eine Ursache bestimmt und der Rückgang würde ein unendlicher sein, wenn wir nicht einen absoluten Urgrund annähmen, der seine eigene Ursache ist. Allein läfst sich denn das Dasein des Wirklichen überhaupt anders beweisen, und wird das Denken mit der Bestimmung, die für es die nächste und nothwendigste ist, nicht den Anfang zu machen haben? Der metaphysische, von dem Begriff des Seins hergenommene Beweis zur Erhärtung des Daseins Gottes ist der allgemeinste durch die Nothwendigkeit des Denkens selbst geforderte, und was man den ontologischen, teleologischen und praktischen Beweis zu nennen pflegt, hat Geltung nur wenn der metaphysische Beweis aufrecht steht. Ohne dafs der Realgrund des wirklichen Seins bewiesen ist, kann gar keine andere, die Wirklichkeit des Seins mittelbar oder unmittelbar voraussetzende Beweisart zulässig erscheinen. Der erste Satz der Leibniz'schen Gotteslehre lautet: solus Deus est substantia vere a materia separata, quum sit actus purus, nulla patiendi potentia praeditus, quae ubicunque est, materiam constituit. (Opp. II, 466.) Gottes Macht ist Allmacht: wie er nur durch sich selbst existirt, so hat auch alles Andere seine Existenz von ihm. Es versteht sich von selbst,

Digitized by Google

dafs dieses ihres Begriffs wegen die Macht, die man eben so gut auch Willen nennen könnte, die Grundbestimmung in Gott sein mufs, und dafs es gegen die ausdrücklichen Worte Leibnizens streitet, wenn man die der Vorstellung in der Monade entsprechende Weisheit des göttlichen Verstandes als das erste Attribut Gottes nennt. (Erdmann, l. c. S. 147.) La puissance va à l'être, la sagesse ou l'entendement au vrai, et la volonté au bien. (Vol. II, p. 506.) Independentia Dei in existendo elucet et in agendo. Et quidem in existendo, dum est necessarius et aeternus et ut vulgo loquuntur ens a se, unde etiam consequens est immensum esse. (Vol. II, p. 653.) Der göttliche Verstand ist allwissend: er begreift in sich alle Ideen und Wahrheiten, und erkennt daher alles Mögliche und Wirkliche. Endlich ist die Güte der vollkommenste Grad des Wollens, so zwar dafs zum Wesen des göttlichen Willens Freiheit gehört. Der Begriff der metaphysischen Freiheit, die sich auf das Sein bezieht, liegt bereits in der göttlichen Macht und Leibniz spricht von dem Wollen der göttlichen Güte nur insofern sie durch den Zweck dessen bestimmt wird, was der göttliche Verstand als das Beste erkannt hat. Ist diefs Spinozistisch? Gott ist absolut frei in Beziehung auf seine Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Welt; nachdem er aber die Wirklichkeit Beider gewollt hat, ist die Idee des Guten das eigentliche Wesen seiner Freiheit, nicht deren Beschränkung. Etsi enim Deus non possit errare in eligendo, adeoque eligat semper, quod est maxime conveniens; hoc tamen ejus libertati adeo non obstat, ut eam potius maxime perfectam reddat. Obstaret, si nonnisi unum foret voluntatis objectum possibile, seu si una tantum possibilis rerum facies fuisset; quo casu cessaret electio, nec sapientia bonitasque agentis laudari posset. (Vol. II, p. 654.) Die Macht geht dem Verstand voran und wirkt, wie der Verstand erkennt und der Wille befiehlt. Einige, sagt Leibniz, haben diese drei Vollkommenheiten Gottes die drei Primordialitäten genannt, Mehrere haben sogar darin eine geheime Beziehung auf die Trinität zu finden geglaubt, so dafs sich die Macht auf den Vater, als die Quelle der Göttlichkeit, der Verstand oder die Weisheit auf das ewige Wort, und der Wille oder die Liebe auf den heiligen Geist bezieht. Es ist nicht abzusehen, warum in der Leibniz'schen Auffassung des göttlichen Wesens ein Grund liegen soll, dafs Gott von der Welt beschränkt werde, wie *Sigwart* („Die Leibniz'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie"), *Feuerbach* („Darstellung, Entwickelung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie"), *Erdmann* („Leibniz und die Entwickelung des Idealismus vor Kant"), end-

Digitized by Google

lich *Seugler* (a. a. O.) behauptet haben. Nicht als ob die Lehre vom Bösen bei Leibniz nicht mancherlei Berichtigung bedürfte: nur der Ansicht widersprechen wir, dafs Gott die ihm von der Welt gesetzte Schranke bei Leibniz nicht anders aufheben könne, als durch Aufhebung der Selbständigkeit der Welt, wodurch der absolute Determinismus des Systems und die Nothwendigkeit des Bösen in der Idee der Welt sich erkläre. Weder jene Schranke, noch diese Nothwendigkeit des Bösen liegt in der Leibniz'schen Idee Gottes.

§. 121.

Für das richtige Verständnifs der Gottesidee hat *Kant* dadurch fördernd gewirkt, dafs er in der praktischen Vernunft dem Willen unbedingte Freiheit, d. h. das Vermögen vindizirte, eine Reihe von Veränderungen von selbst anzufangen, ohne dem Einflufs einer vorausgehenden fremden Ursache zu unterliegen. Durch die Freiheit des menschlichen Willens ward Kant zu der Annahme einer Causalität geführt, die mit Verstand und Willen begabt Ursache der Welt sein kann. An die Kant'sche Definition des Willens anknüpfend stellte die *Fichte'sche* Wissenschaftslehre als obersten Grundsatz auf: alles *Wirkliche* ist thätig und alles Thätige ist wirklich. Dadurch aber dafs die absolute Thätigkeit als unendliches Ich, um zum Selbstbewufstsein zu gelangen, sich selbst beschränkt und verendlicht, ist bei Fichte nur von der *Genesis* des menschlichen Bewufstseins die Rede, und die unendliche Thätigkeit des Ich reduzirt sich auf das Streben, unendlich zu sein. Als Fichte später über den Standpunkt des menschlichen Ich sich erhob, gab er den in der unendlichen Thätigkeit enthaltenen Begriff der Freiheit auf und bestimmte Gott als absolutes Sein.[1] Für *Herbart* giebt es nur eine Hypothese eines vollkommensten Wesens, die durch die teleologische Naturbetrachtung wahrscheinlich gemacht wird.[2]

[1] Nach *Reiff* (Das System der Willensbestimmungen, §. 31 f.) ist Gott die ewige Einheit des Willens und der Objectivität, die

Digitized by Google

reine Aseität, das von allen Dingen, so wie vom Menschen schlechthin unergriffene, verborgene Wesen. Er ist die absolute Voraussetzung, von der aus wir uns erheben, aber auch die ewige Stille, in der wir die Qual und die Schrecken unseres Innern lösen, indem wir den Tod unseres Selbst erleidend in sie eingehen. In jenem Eingehen versenken wir uns selbst mit allem Elend, mit allem Leiden, das uns ins Innerste schneidet, mit allem Trotz der Selbstheit, welche nur der machtlose Kampf gegen jenes Leiden ist, in den ewigen Gott. — Diefs ist noch immer der alte Versuch, das Endliche durch Endliches zu erklären und der Standpunkt einer unfreien Seinslehre bleibt der verdeckte Grund des unendlichen Selbstbewufstseins, dessen Unendlichkeit postulirt wird, in Wahrheit aber ordentlich aus dem Sein und an dem Sein als ein endliches Ich zur Erscheinung kommt.

[2] In den „Grundlehren der Religionsphilosophie" hat *Drobisch* diese Hypothese weiter entwickelt. Aber die Herbart'sche Theorie der Vorstellung erlaubt ihm nicht, von der Idee der göttlichen Freiheit auszugehen. „Das religiöse Ich bedarf des Beistands eines Wesens, in welchem als einem religiösen Ich im wirklichen Zustand des vollendeten Vorstellens es allein seine volle Befriedigung zu finden im Stande ist." (*Taute*, Religionsphilosophie, Thl. I, S. 783.)

§. 122.

Es lagen in Kant und Fichte mancherlei Anregungen für *Schelling*, das pantheistische Sein der Naturphilosophie zu der absoluten Freiheit des göttlichen Wesens sich vollenden zu lassen.[1] Sein grofses Verdienst ist es, dafs er die Freiheitsidee zum lebendigen Mittelpunkt der gesammten Gotteslehre machte, wenn wir ihm auch darin nicht beipflichten, dafs er die göttliche Freiheit erst an dem Sein sich bethätigen läfst. Er geht dabei von einem Ursein aus, das Gott selbst zuvorkommt, von einem actus purus, der an sich starr und unbeweglich nichts anfangen kann. Dieses Sein ist von Gott nicht gewollt,[2] und zur Gottheit wird das göttliche Wesen nur, indem es sich als ein Anderes will, als das unvordenkliche Sein ist, um durch dieses Hinwegkommen vom Sein absolut frei zu sein. Endlich findet der gegen das Sein gerichtete

Digitized by Google

Wille eine Schranke und potenzirt sich, indem er das Sein sich gegenständlich macht, zum Geist, um als lebendige und selige Persönlichkeit die Gottheit mit sich selbst zu vermitteln. — Nach Schelling hat *F. von Baader* die Böhme'sche Lehre mit den Formen und Gedanken der modernen Spekulation in Einklang gebrcht. Gott setzt das Naturprincip, der ewigen wie der zeitlichen Natur, und insofern ist er absolut frei.[3]

[1] Schon in der 1807 erschienenen Schrift: „Ueber das Verhältnifs des Realen und Idealen in der Natur" sagt Schelling: „Wir können das Band im Wesentlichen ausdrücken als die unendliche Liebe seiner selbst, welche in allen Dingen das Höchste ist, als unendliche Lust, sich selbst zu offenbaren, nur dafs das Wesen des Absoluten nicht von dieser Lust verschieden gedacht werde, sondern nur als dieses Sichselbstwollen. Eben dieses Sichselbstbejaen ist, unangesehen die Form, das an sich Unendliche, welches daher nie in nichts endlich werden kann. — Das Absolute ist eben nicht allein ein Wollen seiner selbst, sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen der Realität." — Das neueste System Schelling's unterscheidet sich von den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809) dadurch, dafs er in letztern ausschliefslich die innerweltliche Entwickelung Gottes vor Augen hatte, während er gegenwärtig auch eine von dem Weltprozefs unabhängige Persönlichkeit Gottes statuirt.

[2] An diesem Sein in Gott hat unter Andern *Stahl* Anstofs genommen. Er findet es nicht in Einklang mit der Idee Gottes, den Anfang mit einem „Sein", oder „Seinkönnen", oder „blinden Sein" zu machen, statt mit dem vollen, ewig seienden Gott, in welchem es kein Vorher und kein Nachher giebt. Auch die Trennung in einen „Willen des Grundes" und in einen „Willen der Liebe", von denen blofs letzterer der Wille Gottes nach seiner wahrhaften Existenz ist, setzt in Gott eine Macht, die zwar „kein völlig bewufstloser, nach blinder mechanischer Nothwendigkeit sich bewegender Wille ist, aber auch kein bewufster oder mit Reflexion verbundener, sondern mittlerer Natur, wie Begierde und Lust." (Stahl, die Philosophie des Rechts, B. I, S. 331 (erste Aufl.); B. II, S. 16 u. 20 (zweite Aufl.).)

[3] „Das Naturprincip setzt den creatürlichen Geist, oder ist eine Voraussetzung desselben, so dafs die creatürliche Persönlichkeit

Digitized by Google

jenes Naturprincip oder (jenen) Naturgrund nie ganz in ihre Macht bekömmt. Wenn darum, wie Meister Eccard sagt, nur Derjenige absolut frei ist, der von nichts abhangt, und an dem nichts hangt, so sieht man ein, dafs diese Freiheit nur Gott, nicht aber der Creatur zukommen kann, welche letztere nämlich einestheils von Gott abhangt, und an welcher anderntheils jener ihr Naturgrund hangt." (Vorlesungen über spekulative Dogmatik, Heft 1. S. 71, Heft 2. S. 79 f. *Hoffmann*, „Vorhalle zur spekulativen Lehre F. Baader's".) — Man sollte meinen, *Krause*, der in die Wesenheit Gottes einen unendlich reichen Inhalt hineinlegt, müfste das Motiv dazu in dem göttlichen Willen suchen. Allein er kennt keine höhere Wesensbestimmung als die der Einheit, von der er die Absolutheit und Unendlichkeit ableitet, um fernerhin die Attribute des Selbstbewufstseins und der Allvollkommenheit damit in Verbindung zu bringen. (Syst. d. Philos. S. 48 ff. 368 ff.)

§. 123.

Die Freiheit Gottes ist die absolute Macht und der absolute Wille zu existiren, und weil Gottes Wesen eben Dieses ist, mufs[1] er schlechthin frei und insofern der Inbegriff freier Wirklichkeit sein. Denn ein absolut freier Wille bejat sich zu absoluter Existenz: im andern Fall wäre er weder absoluter Wille, noch absolute Macht zu existiren. Aber dieses schlechthinige Sichselbstbejaen und als wirklich Setzen würde an sich eben so leer und inhaltslos sein, wie das metaphysische Wesen ohne die Beziehung. Die erfüllte Wirklichkeit des absoluten Willens ist der Inhalt freier Willensbestimmungen, durch welche der göttliche Wille sich auf sich selbst bezieht. Gott setzt Unterschiede seines einfachen Wesens, dirimirt sich in sich selbst, indem er seinen Willen sich gegenständlich macht und in seiner Freiheit sich selbst erkennt. Die göttliche Freiheit, die sich selbst zum Gegenstand und Inhalt hat, ist die göttliche Vernunft, in welcher der Lichtstrahl der göttlichen Freiheit sich selbst wiederspiegelt, der absolute Wille sich selbst vernimmt.[2]

[1] „Die Freiheit fordert die Nothwendigkeit als das eigene Ge-

Digitized by Google

setz, diese jene, um als Gesetz erkannt zu werden.“ (*Steffens*, Anthropologie, Thl. 1. S. 395.)

[2] Ein Wille, der weiter nichts bejaete als seine einfache Existenz, gliche dem ins Unendliche fortgesetzten Akt des werdenden Selbstbewufstseins, durch welchen das Ich weiter nichts setzt, als sein Selbstbewufstsein. Darin besteht wohl die erste und allerdings unausgesetzt fortgesetzte That des Denkens, aber ein Inhalt, ein Gegenständliches käme dadurch nicht in das Denken.

§. 124.

Der göttliche Wille ist in sich schon Selbstbewufstsein; denn derselbe kann nur als selbstbewufst wirklich und absoluter Wille sein. Ohne Selbstbewufstsein wäre Gott blofs die Macht oder Möglichkeit zu existiren; er hätte also an Dem, was er noch nicht ist, d. h. an der Möglichkeit seiner Existenz eine nothwendige Schranke. Allein der absolute Akt des freien Selbstbewufstseins ist noch keine reale Erfüllung des Willens: erst indem dieser in sich selbst wirkt und spricht,[1] wird das Selbstbewufstsein zur Vernunft, in welcher Vernehmendes und Vernommenes der mit sich identische Wille ist. Das Selbstbewufstsein als solches wird nicht vernommen, sondern schlechthin gesetzt; macht sich der Wille dagegen in seinem Selbstbewufstsein gegenständlich, so wird durch die absolute That ein unendlicher Inhalt. Wie Gottes Wille absolut, so ist seine Beziehung auf sich selbst ein unendlicher „Gegenwurf“ dieser unbeschränkten Thätigkeit. Dieser Inhalt des Willens ist das Denken oder die Gesammtheit der Ideen, welche in der göttlichen Vernunft als der Inbegriff absoluter Wahrheit enthalten sind.[2]

[1] Was Gott durch seinen Willen vernimmt, ist er selbst, sein eigenes Wesen, das sich auf sich selbst bezieht. Der absolute Wille ist einfache Bejaung zur Wirklichkeit, das Selbstbewufstsein eben so einfacher Akt des Willens; solche absolut einfache Selbstbethätigung Gottes reflektirt ihre reine Lichtnatur in sich selbst und die Aktuosität erscheint als unendlicher Inhalt von Unterschieden, in

Digitized by Google

welchen der göttliche Wille sich selbst vernimmt. Es ist dieſs der Logosbegriff, das Sprechen der göttlichen Natur oder des göttlichen Wesens aus und in sich, die absolute Vernunft, durch welche der Wille nicht mehr blofs vernimmt, dafs er ist, sondern was er ist.

[2] Beim Menschen entzündet sich das Selbstbewufstsein im Willen an dem durch eine höhere Macht gesetzten Sein, und das im Denken sich selbst dirimirende, in einzelne Akte auseinander legende Denken bezieht sich vorerst auf das wirkliche Sein. Die menschliche Vernunft vernimmt die Welt, bis sie im weiteren Fortgang auch die Idee Gottes zu denken vermag. Nun erst geht sie in sich selbst zurück, vernimmt und denkt sich in den nothwendigen Bestimmungen des reinen und apriorischen Seins, wobei es darauf ankommt, ob die menschliche Vernunft sich selbst als das aprioriſche Sein denkend sich verabsolutirt, die Freiheit und Wirklichkeit mit der Nothwendigkeit verwechselnd sich selbst für den Grund der Freiheit und Wirklichkeit hält, weil sie ihren metaphysischen Begriff, das reine Sein, zu denken vermag; oder ob sie aus dieser Verwirrung pantheistischer Vorstellungen sich erhebend den metaphysischen Grund der Nothwendigkeit von dem realen Grund der Freiheit zu unterscheiden, sich in das richtige Verhältnifs zwischen dem nothwendigen Grund des reinen Seins und zwischen dem durch die absolute Freiheit gesetzten wirklichen Sein, so wie der Begründung mit diesem und durch dieses einzurücken versteht. Sofern der Mensch nur durch das wirkliche Sein zur Freiheit sich entwickelt und eben so wenig in seinem Denken als in seinem Handeln die Beziehung auf das Sein zu überwinden, die Schranke seiner Endlichkeit zu durchbrechen vermag, insofern ist sein Begründetsein ein mehrfaches. Der negative Grund seiner Wirklichkeit ist das reine Sein; positiv begründet aber findet er sich durch den absoluten Willen Gottes, und weil er nur im Zusammenhang der endlichen Welt wirklich wird, somit selbst den Charakter des Endlichen an sich trägt, hat er beziehungsweise einen Grund seines Daseins an der Totalität endlicher Wirklichkeit. Seine höchste Aufgabe ist es, wenn die Freiheit und das Selbstbewufstsein durch die Berührung mit der Welt einmal erwacht sind, die natürliche Begründungsweise seines Daseins durch das endliche Sein zu einem zeitlichen Anfang herabzusetzen und sich durch freie Selbstbestimmung von Neuem zu begründen. Solche Selbstbegründung aber besteht nicht darin, dafs der Wille, anstatt von der sinnlichen Welt sich determiniren zu lassen, seine Freiheit in der Willkühr zufälliger

Digitized by Google

Entschliefsung zu finden glaubt. Denn weit gefehlt, dafs das liberum arbitrium, die Möglichkeit der Wahl zwischen Thun und Nichtthun (arbitrium contradictionis), So- und Andersthun (arbitrium contrarietatis) eine wahrhafte Selbstbestimmung und Selbstbegründung ist, hebt es als blofse Möglichkeit des Bestimmtwerdens die aktuelle Freiheit vielmehr auf, und die menschliche Freiheit, anstatt sich selbst zu begründen, ist ohne alle Begründung, ohne eigentliches Lebensprincip. Es tritt jener trostlose Zustand ein, wo der Wille nicht mehr der Stimme der Natur, noch auch dem Grundprincip einer höhern Freiheit folgend von dem Zufall wechselnder Stimmungen beherrscht, zweck- und ziellos sich selbst abnützt. Die Freiheit des göttlichen Willens, sagten wir, ist die Nothwendigkeit des göttlichen Wesens, die absolute Freiheit das Princip dieses Willens. „Gott handelt weder willkührlich, d. h. vom Gesetz losgebunden nach zufälligen Bestimmungsgründen, noch abstrakt nothwendig, d. h. so dafs die Entscheidung seines Willens das Gegentheil nicht einmal potenziell an sich hätte. Gegen beide Mifsverständnisse eifert schon *Athanasius*, wenn er einerseits behauptet, Gott zeuge den Sohn *μὴ ἐκ βουλήσεως*, sondern *φύσει*, andererseits aber auch nicht zugiebt, dafs er ihn *ἀβουλήτως* und *ἀθελήτως*, d. h. so zeuge, dafs bewufstlose Nothwendigkeit der Grund der Zeugung sei.“ (Billroth a. a. O. S. 78.) Was die göttliche Vernunft aussagt, ist die substanzielle Idee der Freiheit. Um *wie* viel mehr mufs der geschaffene Mensch, der in seinem endlichen Gewordensein den Grund der Existenz gar nicht in sich selbst hat, die Freiheit seines Willens durch ein nothwendiges Princip begründen! Ein solches ist für den Menschen der göttliche Wille, so dafs der menschliche Wille seinen Natur- oder Seinsgrund aufhebt, indem er an seinen Gottesgrund, an das die menschliche Existenz durch das Natursein setzende absolute Princip der göttlichen Freiheit sich dahingiebt. Den Grund seiner Freiheit in Gott suchend gewinnt er das Princip seiner Selbstbegründung, denn es ist immer die That seines eigenen Willens, wenn dieser seinen Grund in Gott sucht. Findet sich aber der menschliche Wille in allen Akten seiner Freiheit durch den göttlichen begründet, so wird er sich in demselben Verhältnifs in den eigenen Grund seiner Freiheit immer tiefer hineinleben und mit dem Naturgrund auch alles äufserliche Begründetsein durch Gott aufheben, in welchem er nach der Weise des göttlichen Willens zu wirken strebt. Je näher das menschliche Nachbild dem göttlichen Vorbild kommt, desto mehr macht der menschliche Wille sich frei von dem Seinsgrund metaphy-

Digitized by Google

sischer Nothwendigkeit; denn wie dieser in dem absoluten Willen Gottes zur Wirklichkeit der absoluten Freiheit aufgehoben ist, so überwindet der Mensch dieselbe Nothwendigkeit des Seins mehr und mehr, je tiefer er sich selbst in Gott gründet. Das Leben und die Seligkeit des menschlichen Willens beruht auf der Freiheit desselben durch und in Gott. „Die Creatur kann und mufs vorerst unmittelbar ihrer Eigenheit als der schlechthin freien bewufst werden, weil sie sonst sich nicht als Ich wüfste, und nur in einem zweiten Moment kann ihr die Ueberzeugung zu Theil werden, wie dennoch diese ihre Freiheit oder Eigenheit nur dadurch entwickelt, vollendet und verwirklicht wird, dafs sie sich als Eins mit Gott ergreift, als ihn manifestirend, d. h. dafs sie, wie J. Böhme sagt, jenes Sichselberfassen als gleichsam ihr Naturrecht an und in Gott wieder frei aufgiebt, um es durch diese Vermittelung als durch eine zweite und neue Gabe Gottes wieder verherrlicht zu empfangen. — Wie man dem absolut freien Gott kein liberum arbitrium (als Wahlfreiheit zwischen Gutem und Bösem) zuschreiben kann, so ist auch jede vollendet gute Creatur einer solchen Wahl enthoben. „La liberté, sagt Bonnald (Théorie du pouvoir politique, II, p. 393), dans l'homme n'est pas le libre arbitre, car le libre arbitre est le choix entre le bien et le mal, entre la liberté et l'esclavage. Tant que l'homme a ce choix, il n'a pas encore la liberté actuelle, puisque cette liberté ne peut exister qu'après avoir choisi, ou qu'au moment où le libre arbitre cesse.“ (*J. H. Fichte* und *Fr. von Baader.*)

§. 125.

Im Denken Gottes offenbaren sich seine vernünftigen Willensbestimmungen als Ideen. Was die absolute That der Freiheit in der Vernunft als ein Gegenständliches setzt, ist die Idee, diese an sich also eben so sehr die allumfassende Wahrheit, wie die absolute Wirklichkeit des Gedachten. Die Freiheit des göttlichen Willens, durch welche dieser in der Beziehung auf sein Wesen sich selbst gegenständlich macht, kann nur den Inbegriff aller denkbaren Ideen in der unendlichen Vernunft setzen, jedoch nicht als blofse Möglichkeit einer künftigen Verwirklichung, sondern mit der Wirklichkeit des Denkens selbst positiv verwirklicht.[1] Gott ist nicht

Digitized by Google

die Möglichkeit der Ideen, sondern deren absolute Wirklichkeit; es wird daher auch nichts Vernünftiges und Wahres, was in der göttlichen Vernunft nicht bereits als ein von Ewigkeit her Gedachtes ist. Dadurch erweist sich die göttliche Vernunft als die absolute Wahrheit, und dafs sie diefs ist, ist die Nothwendigkeit, welche in der freien Beziehung des Willens auf sich selbst liegt. Die göttliche Vernunft mufs die unendliche, allumfassende Wahrheit sein, wie der göttliche Wille die absolute Freiheit sein mufste.

[1] An sich betrachtet ist Gott überhaupt gar keine Möglichkeit, nichts Potenzielles, sondern absolute Wirklichkeit, und nur sofern er als Grund der endlichen Welt gedacht werden mufs, ist er die ewige Möglichkeit dessen, was zeitlich wird, an sich aber die absolute Wirklichkeit dieser Möglichkeit.

§. 126.

Die absolute Selbstbethätigung des göttlichen Willens und die unendliche Wahrheit der göttlichen Vernunft vereinigen sich teleologisch in dem allvollkommenen Organismus der göttlichen Weisheit. Gott ist die allvollkommene Weisheit will heifsen, dafs in der absoluten Selbstbethätigung des Willens nicht allein das ewige Selbstbewufstsein sich offenbart, noch auch in der unendlichen Gegenständlichkeit der Vernunft die Summe aller Wahrheit enthalten ist, sondern dafs jene Freiheit und dieses Denken, jenes Setzen und dieses Reflektiren (Widerspiegeln) den Inbegriff absoluter Zweckmäfsigkeit an sich darstellen. Es ist nicht die reine Unendlichkeit des Denkens, die unbegrenzte Fülle der Ideen, in welchen die Selbstbethätigung des göttlichen Willens sich gegenständlich erscheint: vielmehr bezieht sich der Wille in der Vernunft auf sich selbst, um den höchsten Zweckbegriff zu verwirklichen. Die Ideen der göttlichen Vernunft sind keineswegs blofs ein unendlicher Inhalt der Wahrheit, durch den absoluten Willen gesetzt;

Digitized by Google

sondern wie sich alle auf die göttliche Freiheit als ihren Grund beziehen, so beziehen sie sich gegenseitig auf einander, als auf die Bedingungen ihrer Wahrheit. Jede Idee für sich besteht als Theilganzes in einem unauflöslichen Zusammenhang mit dem System aller Ideen. Gott ist die organische Totalität aller mit absoluter Freiheit gedachten Ideen. Seine Vernunft wird durch seine Freiheit, wie seine Freiheit durch seine Vernunft bestimmt, damit der Inbegriff höchster Vollkommenheit alle Akkorde der göttlichen Harmonie zusammenfasst.[1]

[1] Es ist freilich keinem Sterblichen vergönnt, die Harmonie der göttlichen Vollkommenheit zu durchschauen: aber dafs sie existirt, liegt in der Natur des göttlichen Wesens. Der menschliche Geist, dessen organische Auswirkung von dem Prozefs zeitlicher Entwikkelung abhängig ist, kommt nur dadurch in den Besitz eines eigentlichen Wissens oder Erkennens, dafs seine Gedanken organisch zusammenwachsen, dafs der einzelne Gedanke mit dem Ganzen der Erkenntnifs und dieses mit jedem einzelnen Gedanken in lebendiger Beziehung steht. Nur ein solches lebendiges Wissen nimmt die neuen Erkenntnisse leicht in sich auf und weifs mit seinem Inhalt etwas anzufangen. Da nun die endliche Wirklichkeit allein denkbar ist unter der Voraussetzung eines absoluten Willens, der keinem zeitlichen Werden unterworfen sein kann, so mufs dieser Wille mit dem von ihm gesetzten Vernunftinhalt offenbar noch weit inniger zusammenhängen, und die göttlichen Ideen, wie sie in der göttlichen Vernunft ewig sind, könnten gar nicht das Werk eines absoluten Willens sein, wenn sie nicht sich gegenseitig begründeten und in einem unauflöslichen teleologischen Zusammenhang die organische Einheit der göttlichen Allvollkommenheit darstellten.

§. 127.

Das von dem reinsten Zweckbegriff bestimmte und gegliederte Wechselverhältnifs der in der göttlichen Vernunft enthaltenen Ideen zu einander, die höchste Weisheit, welche den göttlichen Willen in seiner Beziehung zu der göttlichen Vernunft und diese in ihrer Rückbeziehung auf den göttlichen Willen leitet und bestimmt, ist

Digitized by Google

Das was man Gottes Vollkommenheit nennt. Wie durch seine Freiheit die blinde Nothwendigkeit, so ist durch seine Vernunft das Spiel des Zufalls schlechthin ausgeschlossen: jeder Akt seiner Freiheit ist absolut vernünftig und jeder Gedanke absolut frei. Es giebt in dem göttlichen Wesen kein Mehr und kein Weniger, kein Vorher und kein Nachher, keine Ruhe und keine Bewegung; vielmehr ist in ihm thätig und wirksam die vollendete Stetigkeit unmittelbarer Selbstoffenbarung,[1] die ausschliefslich auf sich selbst, in die Tiefen der göttlichen Natur gerichtet ist.

[1] Mit Recht wird zwischen der göttlichen Offenbarung ad intra und ad extra unterschieden. Gottes Selbstoffenbarung ad intra ist kein Werden, keine successive Folge von Momenten, sondern reine Thätigkeit, auf die der Ausdruck „Bewegung" nicht pafst, weil diese die Formen von Raum und Zeit voraussetzt.

§. 128.

Als schlechthin vollkommen ist Gott der Allgenugsame und Selige, weil in ihm sich nichts verwirklicht als sein eigenes Wesen, d. h. die absolute Freiheit des Willens. Er bedarf nichts, denn er ist Alles, die Existenz vollendeter Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit aber ist reine Thätigkeit oder Wirksamkeit, daher absolutes Leben,[1] und sofern die Selbstbethätigung des göttlichen Lebens als lebendige Totalität des göttlichen Willens, der göttlichen Vernunft und der göttlichen Weisheit sich offenbart, absolute Persönlichkeit.[2]

[1] Lebendig heifst, was durch und aus sich selbst thätig ist.

[2] Der gegenwärtig herrschende Pantheismus hat das Unhaltbare des Theismus hauptsächlich an dem Begriff der göttlichen Persönlichkeit zu erweisen gesucht. (Namentlich *Strauſs*, Dogmatik, B. II, S. 504.) Gewifs mit Unrecht! Denn nur so lange man unter der Persönlichkeit nichts Anderes verstehen will, als die Subjektivität des endlichen Geistes, der sich durch sein Selbstbewufstsein von Allem unterscheidet, was er als dieser endliche Geist nicht ist: nur so lange hat die Polemik Sinn, als persönlich gedacht werde

Digitized by Google

Gott verendlicht, in die Schranken des menschlichen Selbstbewufstseins eingezwängt. So sagt *Wirth* (a. a. O. S. 48): „Persönlichkei ist ein Begriff, der nie von Gott hätte ausgesagt werden sollen; denn mit ihm ist nothwendig der des Endlichen in Raum und Zeit gegeben. Gott an sich ist der reine Geist des reinen Universums, sein Leib also das Universum.“ Auf diesem Weg wird Wirth natürlich zu der Verwerfung der göttlichen Persönlichkeit geführt: er weifs nichts von dem leeren Spiritualismus unserer Zeit; es gefällt ihm der verständige Realismus der Alten, die, indem sie Gott als νοῦς erkannten, auch die Nothwendigkeit des realen Elements in ihm begriffen und ihn fast einstimmig als den Geist des reinen, centralen Universums sich dachten. Allein diefs ist eben auch pantheistisch: nur der Pantheismus des realen Seins, statt des Pantheismus des metaphysischen Seins. Beide Formen des Pantheismus müssen gleich sehr an dem Begriff absoluter Persönlichkeit Anstofs nehmen. *Chalybäus* giebt die Definition Gottes: „Die Idee des Absoluten ist der an sich selbst vollkommene Wille der Wahrheit, und diese in sich totale, causale, auf objektive Wahrheit sich beziehende Idee (ist) die Idee der positiven Freiheit, oder das Absolute als unanfängliches Subjekt, das absolut freie Selbst.“ (Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre, S. 307.) Auch er meint, die Bezeichnung der Persönlichkeit habe das Unbequeme, dafs eine alleinige Person überhaupt nicht, Person nur Personen gegenüber denkbar sei, und behält sich den Ausdruck für die Stelle vor, wo Gott als absolute Machteinheit wirklichen endlichen Personen und diese ihm in seiner Machtsphäre gegenübertreten; so dafs dabei dasjenige Verhältnifs vorausgesezt wird, wo die menschlichen Personen Gott nur fürchten, bis dieser Widerspruch in der positiven Liebe sich dahin auflöst, dafs Gott auch als unendlich Machtvollkommener, persona sensu eminenti, oder als majestas nicht nur gewufst, sondern auch gewollt wird. Aber warum sollte Gott nicht unabhängig und abgesehen von allem Geschaffenen persönlich genannt werden können? Der Begriff der Persönlichkeit beruht darauf, dafs der Wille in freier Selbstbestimmung vermöge der durch das Selbstbewufstsein vermittelten vernünftigen Beziehung auf sich selbst sich mit sich zu lebendiger Einheit zusammenschliefst. So lange nun der menschliche Wille sich ausschliefslich auf die Identität seines Selbstbewufstseins bezieht, punktualisirt er sich dadurch, dafs er sich gegen das Andere abschliefst. Aber diefs ist nur die Subjektivität des Willens: persönlich wird dieser erst in Folge seiner freien Beziehung auf das Andere, d. h. auf den gesammten

Digitized by Google

Inhalt des Wirklichen, in welchem er sich selbst wiederfindet, namentlich in der Beziehung auf die absolute Freiheit Gottes, durch die er sich so begründet weifs, dafs er seine Freiheit nur in ihr verwirklichen kann. Auf Gott nun findet dieser Prozefs des Werdens, durch welchen die menschliche Persönlichkeit in immer weiter reichenden Kreisen sich bildet, keine Anwendung; er ist aber darum nicht weniger persönlich, weil er sich nicht erst dazu entwickelt. Ja die menschliche Persönlichkeit ist ein leerer Name, wenn sie sich nicht in der Persönlichkeit Gottes als ihrem Realgrund frei begründet. Wie das Leben die allgemeine Vermittelung der Selbstthätigkeit mit sich selbst, so ist die Persönlichkeit die Vermittelung des aktuosen Willens mit seinem vernünftigen Inhalt. In Gott auf absolute Weise, beim Menschen durch das Losmachen von seinem Naturgrund und von dem dadurch bedingten selbstischen Princip in der freien Beziehung des Willens auf seinen Realgrund als seinen eigenen Wesensgrund, und in Folge dessen in dem Gegenständlichwerden des menschlichen Denkens in der göttlichen Vernunft.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Die Urformen des wirklichen Seins.

§. 129.

In der Freiheit Gottes ist kein Sein, sondern absolute Selbstbethätigung vollkommener Wirklichkeit. Dagegen steht es in der Macht des göttlichen Willens, das metaphysische Sein umzusetzen in die Wirklichkeit eines endlichen Seins. Gott ist die Macht über das Sein, und gleichwie er das nothwendige Sein in seinem Wesen zur Freiheit aufhebt und verwirklicht, so kann er dasselbe als ein wirkliches Sein setzen und dadurch der Realgrund werden für ein Sein, dessen Idealgrund das metaphysische Sein ist. Eine Form der Nothwendigkeit haben wir auch in Gott nachgewiesen: allein der absolute Wille, indem er selber der Grund seiner Wirklichkeit ist, hat in sich den Idealgrund apriorischer Nothwendigkeit gesetzt als die That schlechthiniger Freiheit, und das metaphysische Sein wirkt in Gott nur als die von Gott selbst gesetzte Nothwendigkeit der Freiheit. Deshalb kann Gott den Grund seiner Existenz nirgend anders haben, als in sich selbst. Dagegen hat das wirkliche Sein einestheils seinen Idealgrund in der Nothwendigkeit des metaphysischen Seins, anderntheils seinen Realgrund in der Freiheit des göttlichen Willens. [1]

[1] Diese zweifache Begründung des Endlichen wird gewöhnlich übersehen: entweder nimmt man an, das göttliche Sein, als metaphysisches oder reales gedacht, gehe mit Nothwendigkeit in die Unterschiede der Welt aus sich heraus — die Emanationstheorie —; oder wird dem göttlichen Willen allein und ausschliefslich der Entschlufs zuerkannt, die Welt zu schaffen, wie es ihm gut dünkte. Letzteres ist insofern richtig, als es für die absolute Freiheit überhaupt keine Nothwendigkeit giebt, folglich auch keine Nothwendigkeit, sich in der Schöpfung zu offenbaren: allein die schö-

Digitized by Google

pferische Thätigkeit Gottes schafft einmal Seiendes, und damit läfst er für dieses Sein auch den metaphysischen Charakter alles Seins, die Nothwendigkeit, bestehen. Man kann daher sagen: der schöpferische Willensakt Gottes offenbart sich in der Verwirklichung des nothwendigen Seins. Das Wirkliche als solches ist ein Werk des göttlichen Willens, der Wesensgrund dagegen ist das Sein selbst mit der Bestimmung der Nothwendigkeit.

§. 130.

Die Abhängigkeit des wirklichen Seins ist somit eine gedoppelte: dasselbe ist bestimmt von der absoluten Freiheit und der absoluten Nothwendigkeit, und diese Doppelnatur bildet den Grundtypus alles Endlichen. Der Grund der Nothwendigkeit und der Grund der Freiheit sind in dem Endlichen mit einander gesetzt und in einander verschlungen, und begründen dadurch die herbsten und schwersten aller Gegensätze — das Ineinanderbegriffensein von Nothwendigkeit und Freiheit. *In diesem* Gegensatz liegt das nie ganz zu lösende Räthsel des wirklichen Seins: kein endliches Wesen stellt das reine Sein der Nothwendigkeit an sich dar, sondern es wirkt in ihm eine wenn auch noch so schwache Macht der Freiheit; von der andern Seite giebt es keine Freiheit des endlichen Willens, die, weil der Wille an das wirkliche Sein gebunden ist, nicht selbst in ihrer höchsten Selbstbethätigung und Selbstbegründung eine Spur und einen letzten Rest metaphysischer Nothwendigkeit in sich verborgen hätte.[1] So streiten sich um das endliche Sein gewissermafsen zwei feindliche Principien; aber aus solchem Kampf, der durch die Freiheit des göttlichen Willens nicht blofs zugelassen, sondern gewollt ist, ersteht die harmonische Schönheit der Erscheinungswelt.

[1] Am tiefsten hat *Schelling* den hier bezeichneten Gegensatz durchschaut, aber er verlegt das nothwendige Sein anstatt in die Creatur, bereits in Gott. Da nichts aufser oder vor Gott ist, so

Digitized by Google

mufs er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Dieser Grund ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt, sondern die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches aber doch unterschiedenes Wesen. Nur in dieser göttlichen Natur können die abhängigen Dinge ihren Grund haben, der nicht Gott selbst, sondern der Grund seiner Existenz ist. In der Welt, wie wir sie erblicken, ist Alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grund das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wäre Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht. Jedes Wesen hat ein doppeltes Princip in sich: ein solches, das aus dem Grund stammt, den Eigenwillen, und ein solches, das aus dem Verstand kommt, den Universalwillen. Der Verstand nämlich ist die erste innere reflexive Vorstellung, worin Gott zur Existenz sich verwirklicht, und das seiner Natur nach Dunkle Dasjenige, was in Licht verklärt wird. Die Erhebung des tiefsten Centrums in das Licht erfolgt im Menschen. (Philos. Schriften, Bd. I, S. 431—438.)

§. 131.

In der Schöpfung bekundet sich der göttliche Wille als Allmacht, die göttliche Vernunft als Allwissenheit, die göttliche Weisheit als Allgüte. Wie der göttliche Wille die Macht über das metaphysische Sein hat, so hat er es auch über das wirkliche. Denn nicht allein, dafs die Verwirklichung des letztern eine That der göttlichen Freiheit ist: [1] Gott behält dieselbe Macht auch über das geschaffene Sein. Verwirklicht werden in dem Sein die ewigen Ideen oder Gedanken der göttlichen Vernunft, jedoch nicht wie sie schlechthin in dem Denken Gottes gegenständlich sind, sondern eingesenkt in den Idealgrund des nothwendigen Seins, somit als endliches Abbild des ewigen Urbilds. Hiebei wirkt übrigens der Wille Gottes nicht blofs als schöpferischer Realgrund in allen Gestalten und Entfaltungen des wirklichen Seins, sondern das Auge der göttlichen Vernunft erkennt sich selbst in seinem Abbild, und diefs ist es, was wir unter der Eigenschaft der göttlichen

Digitized by Google

Allwissenheit zu verstehen haben. Endlich waltet durch die in das Sein gehüllten ewigen Ideen die Zweckthätigkeit der göttlichen Weisheit als höchste Güte oder Liebe; denn wie jedes einzelne Wesen, so ist auch das Ganze der Welt auf das Beste, d. h. Zweckmäfsigste eingerichtet, die Welt also ein Widerschein der göttlichen Vollkommenheit. In dieser Rücksicht haben die Alten Gott mit Recht als das höchste Gut verehrt.

[1] Man hat viel hin und her gestritten, ob Gott die Welt mit Freiheit oder mit Nothwendigkeit geschaffen habe. Nur wenn man die Worte „Freiheit" und „Nothwendigkeit" in unrichtiger Bedeutung nimmt, kann die Frage zweifelhaft sein. Versteht man unter der schöpferischen Nothwendigkeit Gottes entweder eine äufsere Nöthigung oder einen innern Zwang, d. h. das Bedürfnifs, zu schaffen, um selbst zu existiren, so ist ein nothwendiges Schaffen entschieden zurückzuweisen. Die Nothwendigkeit in Gott ist das persönliche Leben seines freien Willens. Aber nicht weniger irrthümlich ist es, wenn man die göttliche Freiheit als absolute Willkühr bestimmt, wonach es Gott frei stand, statt des Guten das Böse zu schaffen. Der Akt des Schaffens mufs als durchaus frei gedacht werden, denn Alles was nicht frei ist, findet auf Gott gar keine Anwendung. Dagegen ist die Welt als das Objekt des göttlichen Schaffens bedingt durch die der göttlichen Freiheit immanenten Ideen. Gott kann eben so wenig etwas Böses als etwas Unvernünftiges schaffen, denn Beides widerstreitet seiner Natur, somit seiner Freiheit. Defshalb kann man auch zwischen dem Begründetsein und Verursachtsein der Welt unterscheiden. Jenes ist als wesentliches Wollen das Bestimmen ihrer Möglichkeit, dieses ist als reales Wollen oder eigentliches Schaffen das Verwirklichen ihrer Möglichkeit. In dem vorliegenden Zusammenhang kann daher füglich an *Spinoza*'s Definition der Freiheit erinnert werden: Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. (Eth. I, Def. 7.)

§. 132.

Die Ideen der Welt gehen ihrem wirklichen Sein voran und sind darum das Vermögen oder die reale Möglichkeit des wirklichen Seins. Wenn das noth-

Digitized by Google

wendige Sein aus einem idealen in ein reales umgesetzt wird, so mufs es mit dem Wesen der Endlichkeit behaftet erscheinen. Absolut und unendlich ist nur die reine Freiheit des Willens; denn der Wille, der durch kein Sein gehemmt oder beschränkt, in seiner Selbstbethätigung sich auf unendliche Weise verwirklicht, kennt keine Schranke. Wohl aber mufs das wirkliche Sein endlich und beschränkt sein, weil es als unendlich nur durch absolute Selbstbethätigung existiren könnte, mithin absoluter Wille sein müfste, was kein Seiendes ist. Von Gott aber kann es nicht als unendliches Sein gesetzt werden, denn der göttliche Wille kann als seinen Inhalt nur das Gegenständliche seiner unendlichen Macht setzen, also kein Seiendes, sondern ein absolut Freies. Ohne aber durch sich selbst oder durch Gott gesetzt zu sein, bliebe das Sein blofse Möglichkeit des Seins mit der Bestimmung unaufgehobener Nothwendigkeit, in welchem Fall es nicht wirklich existiren könnte. Die Endlichkeit als solche ist der nie ganz aufzuhebende Rest von der Nothwendigkeit des metaphysischen Seins in dem zur Wirklichkeit aufgehobenen Sein. Kein wirkliches Sein ist gegeben, noch auch denkbar, das nicht endlich wäre.[1]

[1] Die endliche Natur des wirklichen Seins ist eine erfahrungsmäfsige Thatsache. Die Philosophie hat dieselbe nur dadurch zu beweisen, dafs sie sie erklärt. Erklärt aber wird die durch Erfahrung gewufste Endlichkeit der Welt, indem man sie auf ihren Ideal- und Realgrund zurückführt und durch die in dem Grundverhältnifs selbst liegende Differenz zwischen dem Grund und dem Begründeten erklärt. Die Welt kann nicht unendliche Wirklichkeit sein, weil sie weder metaphysisches Sein noch absolute Freiheit ist.

§. 133.

Die Urformen der Endlichkeit sind Raum und Zeit, die, weil sie Formen des Endlichen sind, eben so wenig ohne das wirkliche Sein gedacht werden können, als dieses ohne sie. Als die Urformen

Digitized by Google

des Seins sind Raum und Zeit nicht in Gott gesetzt, können von ihm nicht prädizirt werden.[1] Wie das endliche Sein als Inhalt der Urformen von dem absoluten Willen geschaffen ist, so sind es auch Raum und Zeit. Sie sind geschaffen mit der Schöpfung der Welt und es giebt weder einen Raum noch eine Zeit vor der Schöpfung.[2] Wohl aber existiren sie als Ideen in der göttlichen Vernunft eben so wohl als die Ideen des wirklichen Seins. Nur in diesem Sinn kann von einem intelligibeln Raum und einer intelligibeln Zeit die Rede sein.[3]

[1] Für *Kant*, der Raum und Zeit nur für Formen unserer Anschauung gelten liefs, verstand sich diefs von selbst. In der „Metaphysik der Sitten" verlangt er, dafs in Betreff der Schöpfung aus der Kategorie der Causalität die Zeitbedingung, die im Verhältnifs zu Sinnesobjekten nicht vermieden werden könne, hinweggedacht und die reine Kategorie ohne ein ihr untergelegtes Schema gebraucht werde. Dagegen hat *Weifse* die Wirklichkeit der Zeit in Gott selbst gesetzt. Er versteht unter metaphysischer Freiheit das Umsetzen des Erkennens in äufsere Wirklichkeit, mit ausdrücklicher Beziehung auf den Zeitbegriff: das Bestimmen der Zukunft durch eine erkannte Vergangenheit. „Wir dürfen daher, meint *Weifse*, ganz übereinstimmend mit dem religiösen Sinn und der *natürlichen* Vernunft, das Verhalten Gottes in der Weltschöpfung nur dann ein freies nennen, wenn es uns vergönnt ist, Gott als eine nicht aufser, sondern in der Zeit schauende und sinnende, berathende und beschliefsende Wesenheit zu denken." Bestimmt ist diese Zeit in Gott dadurch, dafs sie als Gegenwart oder Augenblick nicht nur eine Zukunft in dem mit ihr beginnenden teleologischen Weltprozefs, sondern auch eine Vergangenheit in dem ihre Möglichkeit bedingenden göttlichen Gedanken hat. (Die Idee der Gottheit, S. 301 u. 308.) Eben so hat Weifse die Existenz Gottes als räumlich bezeichnet und *J. H. Fichte* bemerkt in der „Ontologie" (S. 519): „Alles, so gewifs es sich selbst verwirklichend die eigene spezifische Form sich giebt, ist damit ein zeiträumliches, und der Geist, wie der absolute, ist es nicht minder."

[2] *Augustin* (de Civ. Dei, XI, 6) sagt treffend: procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Und ein neuerer Dogmatiker: in principio temporis coepit creatio.

[3] *Herbart* nennt denjenigen Raum einen intelligibeln, den wir

Digitized by Google

zu dem Kommen und Gehen der Substanzen unvermeidlich hinzudenken, wenn das Zusammen und Nichtzusammen der Substanzen einem Wechsel unterworfen ist.

§. 134.

Die Schöpfung ist ein freier Akt des göttlichen Willens, durch welchen er seine ewigen Ideen im Sein verwirklicht. Wie die Ideen des zu Schaffenden aus Gott sind, so ist auch die Verwirklichung derselben im endlichen Sein Gottes Werk: diefs bedeutet die Lehre von der Schöpfung aus Nichts. Weder offenbart Gott in der Schöpfung sein eigenes Sein, denn in Gott ist kein Sein; noch ist er blofser Bildner einer ewigen Materie, denn ohne den schöpferischen Willen Gottes giebt es kein Sein.[1] Ewig ist daher die Schöpfung nicht, sondern wie das Sein, in welchem die göttlichen Ideen sich verwirklichen, ein endliches ist, so geschieht solche Verwirklichung in der Zeit. Endlich ist die Schöpfung ein Werk der göttlichen Liebe, da Gott im Sein seine unendliche Vollkommenheit auf endliche Weise darstellt.

[1] Nicht durch die Nothwendigkeit seiner Natur oder seines Wesens emanirt aus Gott die Welt, noch ist er, wie der Gnostizismus lehrt, Demiurg einer ὕλη ἄμορφος. Der Grund für den Rathschlufs Gottes, eine Welt zu schaffen, ist durch sein Selbstbewufstsein und seine Freiheit bestimmt, was die *Günther*'sche Schule, insbesondere *Pabst* („Der Mensch und seine Geschichte") nachdrücklichst festhält.

§. 135.

In Gott ist die Wesensbeziehung das Unterscheiden oder Gegenständlichwerden seiner absoluten Freiheit. Indem er nun aber durch freie Entschliefsung der Realgrund alles wirklichen Seins ist, so geschieht solche Verwirklichung durch Beziehung der absoluten Freiheit auf die absolute Nothwendigkeit des metaphysischen Seins, also auf ein Anderes, was nicht Gott ist, in der Absicht, das metaphysische Sein aus dem Zu-

Digitized by Google

stand ideeller Möglichkeit in ein wirkliches Sein zu verwandeln.[1] Diese Beziehung als der erste schöpferische Akt Gottes ist die Urform des Endlichen, der Raum. Der Raum ist insofern eigentlich kein wirklich Seiendes und darum Endliches, aber eben so wenig ein Wirkliches der absoluten Freiheit und darum Unendliches. Vielmehr steht er als die Form alles wirklichen Seins gleichsam auf der Grenzscheide zwischen der unendlichen Freiheit und dem endlichen Sein, mit der Bedeutung eines Wirklichen, in welchem Gott das Endliche schafft, und das in Rücksicht auf das wirkliche Sein die in dem Begriff des Endlichen liegende Grenze oder Schranke bildet.

[1] Von dem Wesen Gottes sind alle abgezogenen und leeren Begriffe ausgeschlossen. Sein Denken ist keine blofs formale Thätigkeit, sondern durchaus erfüllter Gedanke, d. h. lebendige Idee. Mit andern Worten: jede Thätigkeit Gottes ist teleologisch bestimmt. Für Gott giebt es keine Vermuthungen, Voraussetzungen, Möglichkeiten, sondern was er thut, ist eine concrete That, ein Wirkliches im vollkommensten Sinn. So kann auch die Beziehung Gottes auf das metaphysische Sein kein leerer, resultatloser Akt sein, vielmehr, weil durch den höchsten Zweckbegriff bestimmt, eine schöpferische That; und zwar schöpferisch nicht in Beziehung auf seine eigene Natur, denn für diese giebt es weder einen neu hinzutretenden Inhalt, noch überhaupt eine nicht schon von Anfang an erfolgte Bethätigung des göttlichen Willens, wohl aber in Beziehung auf ein Anderes, was nicht Gott ist. Die Beziehung Gottes auf das nothwendige Sein involvirt den Zweck, dessen ideale Negativität aufzuheben und ein wirkliches Sein zu setzen: ein Zweck, der sogleich dadurch ein schöpferischer Akt wird, dafs die Beziehung in der dem endlichen Sein nothwendigen Form sich verwirklicht.

§. 136.

Es läfst sich nicht denken, dafs das Verhältnifs Gottes zur Welt richtig begriffen wird ohne eine diesem Verhältnifs entsprechende Ansicht von dem Wesen des Raums. Sowohl der reale als der metaphysische Pantheismus prägt sich in der Vorstellung aus, die er vom Raum hat, und

Digitized by Google

der Theismus verräth sich gleichfalls an der diese Frage betreffenden Lehre. Der Naturalismus[1] der frühesten Philosophie dachte sich im Allgemeinen unter dem Raum das alles Sein Umschliefsende. Genauer entwickelten die Pythagoräer den Begriff, indem die Ableitung alles Wirklichen aus dem Gegensatz des Unbegrenzten und Begrenzenden sie darauf führte, das Unbegrenzte als die unendliche Leere und diese als einen hauchenden, feuerartigen Stoff sich zu denken, wovon die Welt umschlossen werde. Aus diesem Ursprünglichsten liefsen sie durch die hinzutretende Begrenzung den Weltraum und die Weltzeit hervorgehen.[2] *Platon* suchte sich mit einer negativen Deutung des Begriffs zu behelfen: der Raum ist der Gegensatz des Seienden, demselben nicht gleich, sondern nur ähnlich. Dagegen rühmt sich *Aristoteles*, zuerst über den Raum philosophirt zu haben. Er definirt denselben als die unbewegliche Grenze, welche für einen eingeschlossenen beweglichen Körper durch einen andern umschliefsenden und unbeweglichen gebildet wird. Der Himmel, bewegungslos in sich beharrend, umfafst alles im Raum sich Bewegende, und der Raum als solcher mufs verstanden werden von der äufsersten Grenze, die das Ruhende von dem Bewegten trennt.[3]

[1] Schon die der eigentlichen Philosophie vorangehenden Theogonien und Kosmogonien der Griechen enthalten Erklärungen über den Raum. Das Chaos *Hesiod*'s ist das Uranfängliche, und Aristoteles und Sextus Empirikus bemerken hiezu: χάος sei so viel als τόπος.

[2] Aristoteles hat augenscheinlich die pythagorische Lehre vom Raum seiner eigenen zu Grund gelegt, und wie das Unbegrenzte und das Begrenzende der Pythagoräer ohne Mühe in der Möglichkeit und Formthätigkeit der Aristotelischen Philosophie zu erkennen ist, so entspricht die unendliche Leere, aus welcher die Begrenzung und Ordnung der Welt in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen hervorgeht, dem ruhenden Himmel, der die im Raum sich bewegende Welt begrenzt.

Digitized by Google

[3] Die Entwickelung findet sich Phys. IV, 1—5. Offenbar liegt darin viel Wahres. Nur dafs ein wirkliches Sein die Grenze des Räumlichen sein soll, läfst sich nicht verstehen. Setzt man statt dessen, die Welt habe ihre räumliche Grenze an der Unendlichkeit des göttlichen Willens, so hebt sich der gerügte Widerspruch von selbst, vorausgesetzt, dafs man dabei nicht in den noch gröfseren Irrthum fällt, Gott darum begrenzt zu denken, weil er die Grenze oder Schranke des Endlichen setzt. Als absolut frei ist Gott auch raumfrei, und durch ihn die Welt begrenzen lassen bedeutet das Schaffen der Welt in den Schranken oder Formen der Endlichkeit. Wie der Begriff des Seins, so finden auch die damit zusammenhängenden Begriffe des Raums und der Zeit auf Gott keine Anwendung.

§. 137.

Die arabische und scholastische Philosophie wufste über den Raum nichts Neues von Belang zu sagen: das von Andern Ueberkommene bot überreiche und erwünschte Gelegenheit zu unfruchtbaren Diatriben. Gewöhnlich dachte man sich jenseits der Welt einen unendlichen Raum, und bezeichnete denselben als unerschaffen und unabhängig von Gott, weil er keine positive Bestimmung enthielt. Eigenthümlich und besonders auch für die aus einem *langen* Schlaf erwachenden Naturwissenschaften von Wichtigkeit war zuerst wieder die Lehre von *Cartesius*. Gegen die Atomistiker hatte schon Aristoteles[1] behauptet, es gebe keinen leeren Raum; bei diesem Punkt nun nahm Cartesius die Untersuchung wieder auf, ward aber durch die abstrakte Fassung seiner metaphysischen Begriffe dahin geführt, Raum und Ausdehnung als identisch zu nehmen.[2] Die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, welche den Raum ausmacht, ist in Wahrheit auch das Wesen des Körpers.[3] Die Welt kann in räumlicher Beziehung nicht anders als grenzenlos sein, indem wir überall, wo wir ihre Grenze setzen wollten, würden anerkennen müssen, dafs jenseits derselben unendlich ausgedehnte Räume wahrhaft denkbar, mithin wirklich und zwar in körperlichen Substanzen vorhanden sind. Wie das Denken hält *Spinoza*

Digitized by Google

gleichfalls die Ausdehnung und folglich den Raum für ein unendliches Attribut der Substanz.

[1] Das Leere, meint Aristoteles, mache die Bewegung unmöglich, anstatt sie zu erklären. Die den Raum erfüllende Materie ist eine und dieselbe, sie nimmt nur die verschiedenen Formen an, zu welchen sie das Vermögen in sich trägt.

[2] Denken und Ausdehnung wurden dadurch abstrakte Begriffe, dafs Cartesius sie zu Substanzen machte, wodurch er zu dem Irrthum veranlafst wurde, den Raum mit der Ausdehnung und diese mit der Körperlichkeit zu verwechseln. Vor dieser Verwechselung hatte schon Aristoteles gewarnt. Ihm zufolge hat der Raum nur die Ausdehnung mit dem Körper gemeinschaftlich und ist doch kein Körper, denn sonst müfsten in einem und demselben zwei Körper sein. Der Raum kann aber auch kein von den Körpern verschiedenes reales Dasein haben: der Raum des Punktes ist nicht verschieden vom Punkt selbst. Endlich kann der Raum auch nicht zu den Elementen der sinnlich wahrnehmbaren Körper gehören, weil er dann selbst Körper sein müfste.

[3] Wenn man alle Qualitäten eines Körpers in Abzug bringt, so bleibt am Ende nichts übrig als ein Ausgedehntes. Aus demselben Grund kann es keine Atome geben, denn diese müfsten, so klein sie auch gedacht würden, doch nothwendig ausgedehnt und folglich theilbar sein. (Princip. II, §. 9—20.)

§. 138.

Der Atomistiker *Gassendi*[1] verwarf die Meinung, der Raum sei ein Accidens der Substanz: obwohl nicht selbst Körper würde der Raum doch existiren, auch wenn es keine Körper gäbe. Der Raum ist die unkörperliche Quantität, in den drei Dimensionen bestehend, jedoch weder thätig noch leidend, sondern nur Anderes hindurchlassend und in sich aufnehmend. Daher ist der Raum an sich leer, und zwar entweder getrennt von der Welt, oder zwischen den körperlichen Dingen zerstreut, oder in gröfsern Massen angehäuft. Bereits im Zug nach einem immer materialistischer sich gestaltenden Empirismus versinnlichte die Philosophie mehr und mehr den Begriff des Raums. *Locke* zählte denselben unter die ursprünglichsten Qualitäten der Dinge und *Newton* nannte ihn das Sensorium Dei, worun-

Digitized by Google

ter er ein reales Organ verstand, dessen sich Gott bedient, um die Dinge wahrzunehmen und sich zu vergegenwärtigen. Endlich gab sich *Hume* alle Mühe, zu beweisen, der Raum bestehe aus einzelnen untheilbaren Punkten und sei nicht ins Unendliche theilbar.

[1] Syntagma philosophiae, P. II, lib. 2, cap. 1 u. 2.

§. 139.

Auf diesem Weg arbeitete man sich ab, den Raum zugleich als ein Unendliches und doch wiederum als das wahre Wesen, oder die besondere Qualität, oder endlich als die an sich leere Umhüllung der endlichen Dinge zu begreifen. Wie sich nun die Philosophie aus der Sinnenwelt tiefer und tiefer in die Innenwelt des Geistes zurückzog, suchte man den Raum als eine reflexive Thätigkeit des Geistes zu erklären. Schon *Hobbes*[1] unterschied zwischen einem imaginären und einem realen Raum und fafste jenen als ein Accidens der Seele, diesen als ein Accidens des Körpers. Diefs hiefs die Schwierigkeiten der Cartesischen Lehre wenigstens einsehen, wenn auch nicht beseitigen, daher es ein wesentlicher Schritt vorwärts war, als *Leibnix* dem Raum (wie auch der Zeit) die Bedeutung eines idealen Beziehungsbegriffs zuerkannte. Der Raum ist die Ordnung der coëxistirenden Dinge oder Phänomene, ein Unbestimmtes, schlechthin Gleichförmiges, dessen Theile nach Belieben gesetzt werden können.[2]

[1] Denkt man sich, bemerkt Hobbes, die ganze Welt vernichtet mit Ausnahme eines mit Gedächtnifs und Einbildungskraft begabten Menschen, so wird dieser die Erinnerung der äufsern Dinge übrigbehalten. Eben diese Vorstellung ist der Raum, d. h. das Phantasma eines existirenden Gegenstands sofern er existirt, ohne Vorstellung irgend eines andern Accidens des Körpers, als dafs er aufser dem denkenden Subjekt erscheint. (De corpore, c. VII.)

[2] Die Hauptstelle aus dem 13. Brief an Des Bosses lautet: Etsi monadum loca per modificationes, seu terminationes partium spatii designentur, ipsae tamen monades non sunt rei continuae modificationes; massa ejusque diffusio resultat ex monadibus, sed non spatium; nam spatium, perinde ac tempus, ordo est quidam, nempe

Digitized by Google

(pro spatio coëxistendi) qui non actualia tantum, sed et possibilia complectitur. Unde indefinitum est quiddam; ut omne continuum cujus partes non sunt actu, sed pro arbitrio accipi possunt, aeque ut partes unitatis, seu fractiones. Si aliae essent in natura rerum subdivisiones corporum organicorum, aliae essent monades, alia massa, et idem foret spatium quod impleretur. Nempe spatium est continuum quoddam, sed ideale. Massa est discretum, nempe multitudo actualis, seu ens per aggregationem, sed ex unitatibus infinitis; in actualibus simplicia sunt anteriora aggregatis, in idealibus totum est prius parte. (Opp. II, 461.) In den mit dem Newtonianer *Clarke* gewechselten Briefen hat Leibniz zunächst Newton's, aber eben so auch die Theorie des Cartesius mit den schlagendsten Gründen bekämpft. Durch seine Monadenlehre und andererseits durch sein Hauptprincip des zureichenden Grundes war Leibniz nothwendig auf die Verwerfung des realen Raums geführt. Gegen das Sensorium Dei bemerkt er: Dieu s'aperçoit des choses en lui-même. L'espace est le lieu des choses, et non pas le lieu des idées de Dieu: à moins qu'on ne considère l'espace comme quelque chose qui fasse l'union de Dieu et des choses, à l'imitation de l'union de l'ame et du corps qu'on s'imagine; ce qui rendroit encore Dieu l'Ame du Monde. (Vol. II, p. 751 ff.) Wenn der Briefwechsel mit Clarke einen gereizten Ton annahm, so geschah diefs im Bewufstsein von dem Gegensatz zwischen dem an Materialismus streifenden Sensualismus und zwischen dem auf idealem Grund ruhenden Realismus. Leibniz vertheidigte nicht sowohl seine Lehre, als die allgemeine Sache der Philosophie gegenüber den Empirikern unter ihren Verächtern.

§. 140.

Leibniz hatte es nicht über sich vermocht, den Raum nur für eine Vorstellung gelten zu lassen: er nahm ihn noch als einen die realen Dinge betreffenden Beziehungs- und Verhältnifsbegriff, der von der Vorstellung sich beliebig zusammenziehen und erweitern lasse. Diese ideale Bedeutung des Raums hob *Kant* vollends zu einer blofs subjektiven auf. Der Raum ist die Form des äufsern Sinns. Als eine nothwendige apriorische Anschauung ist er die Form aller neben einander erscheinenden Dinge, vorausgesetzt dafs diese als Gegenstände unserer äufsern sinnlichen Anschauung gegeben sind. [1] Damit stimmt *Her-*

Digitized by Google

bart in so weit überein, dafs er alle Raumverhältnisse zu Gedankendingen stempelt, beruhend auf dem Zusammentreffen der in dem Vorstellungsvermögen sich abspiegelnden Bilder der Gegenstände. Zwei Reale können aneinander gedacht werden, wodurch die starre Linie entsteht; denkt man ein drittes reales Wesen hinzu, so entsteht die stetige Linie und die Ebene, und mit Hinzufügung eines vierten die dreifache Dimension oder der körperlich intelligible Raum.[2]

[1] Wenn wir von einem bestimmten Körper absondern was nur der Verstand als solcher erkennt und was durch die Empfindung sich kundgiebt, so bleibt noch Etwas übrig, nämlich die Ausdehnung und die Gestalt. Die zurückbleibende Raumvorstellung ist kein discursiver allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge, sondern eine blofse Anschauung; denn wir vermögen den Raum lediglich als einen einzigen Raum und als eine unendliche gegebene Gröfse vorzustellen. Diese Anschauung mufs apriorisch, vor jeder Wahrnehmung von Gegenständen in uns vorhanden sein, da die geometrischen Sätze sämmtlich eine apodiktische, mit dem Bewufstsein ihrer Nothwendigkeit verbundene Gewifsheit darbieten (Kritik d. rein. Vern. Thl. I, Abschn. 1, §. 1 u. 2.)

[2] Allgem. Metaph. §. 253—265.

§. 141.

Man mufs es um so mehr bedauern, dafs *Schelling*[1] es unterliefs, vom Standpunkt seines spätern Systems aus sich über den Raumbegriff näher auszusprechen, da schon die in der Freiheitslehre enthaltene Schöpfungstheorie hiezu willkommene Anknüpfungspunkte darbot. Es kam nur darauf an, die sinnliche Auffassung der frühern und die subjektive der spätern Philosophie in eine höhere Betrachtung hinüberzuleiten. Um so ausführlicher hat *Hegel* den Raum behandelt. Er definirt ihn als die erste und unmittelbare Bestimmung der Natur, oder die abstrakte Allgemeinheit ihres Aufsersichseins, die vermittelungslose Gleichgültigkeit des Aufsereinander.[2] Diefs ist keine Erklärung, eben so wenig als es die Schöpfung erklären heifst, wenn man sie eine Entäufserung, Entlassung der

Digitized by Google

logischen Idee nennt; vielmehr kann man darin nichts weiter erblicken, als eine tautologische Umschreibung der Räumlichkeit, wie sie erfahrungsmäfsig gegeben ist. Andere haben es daher versucht, den Raum als einen der Metaphysik, nicht der Naturphilosophie angehörenden Begriff metaphysisch abzuleiten und seine Bedeutung in Gott selbst nachzuweisen. Wir haben dagegen gezeigt, dafs der Raum auf Gott keine Anwendung findet, und dafs es Gott verendlichen, in den Bereich des Seins herniederziehen heifst, wenn man den Raum als die Form des wirklichen Seins als solche schon in Gott setzt.[3]

[1] In den naturphilosophischen Schriften zwar fehlt es nicht an diefsfallsigen Erklärungen. Das System d. transc. Idealis. definirt den Raum als die blofse Thätigkeit des Anschauens, objektiv gesetzt; das Ausdehnen gesetzt als Ausdehnung. Die neueste Schelling'sche Lehre erklärt die Schöpfung folgendermaafsen. Das unvordenkliche Sein giebt der Möglichkeit eines andern Seins erst die Möglichkeit, hervorzutreten. Um zur Wirklichkeit zu gelangen fordert diese Möglichkeit einen göttlichen Willen. Die Schöpfung ist demnach nicht einfache Position, gleichsam ein Aussichhinaussetzen. Vielmehr wird das ursprünglich Daseiende in Schranken gebracht, welches dann dadurch, dafs an ihm das Können hervorgebracht worden, ein in sich Seiendes, ein sich selbst Besitzendes ist. Soll nun die Welt eine frei gesetzte Schöpfung des göttlichen Willens sein, so mufs zwischen der Ewigkeit Gottes und der Welt Etwas in der Mitte stehen. Die Welt als eine mögliche mufste in dem göttlichen Willen enthalten sein. Die wirkliche Welt zu setzen, dazu kann Gott, der bedürfnifslose, nur durch das Verlangen veranlafst sein, erkannt zu werden. Es leuchtet ein, wie der Raum- so wie auch der Zeitbegriff bei dem Punkt eine sehr schickliche Stelle findet, wo das ursprünglich Daseiende in seiner blinden Unendlichkeit in Schranken gebracht wird.

[2] Die Eigenthümlichkeit des Raums besteht nach Hegel in dem ganz ideellen Nebeneinander, weil er das Aufsersichsein ist, und ihm kommt schlechthin die Stetigkeit zu, weil diefs Aufsereinander als abstrakt noch keinen bestimmten Unterschied in sich enthält. Der erste qualitative Unterschied ist der Punkt, das unmittelbar unterschiedslose Aufsersichsein. Der sich aufhebende Punkt ist die Linie, und durch Negation der Negation entsteht die Fläche. (Encyklopädie, §. 254 ff.)

Digitized by Google

[3] In den „Allgemeinen Grundzügen zur Wissenschaft“ (Thl. I, S. 251 ff.) hatte *v. Berger* die Bedeutung des Raum- und Zeitbegriffs auch für die Idee des Absoluten zu ermitteln gestrebt. Nach ihm war es hauptsächlich *Weifse*, der in mehreren seiner Schriften den metaphysischen und theologischen Werth der genannten Begriffe ausführlich behandelte. Mit polemischer Rücksicht auf Hegel machte er Zeit, Raum und Zahl zu Haupt- und Grundkategorien der Metaphysik. Dafs Raum und Zeit einer metaphysischen Begründung bedürfen, haben selbst strikte Anhänger Hegel's eingesehen. Wenn *Göschel* (der Monismus des Gedankens, S. 46 ff.) von der Hegelschen Logik sagt, sie sei nur ein abgekürzter Ausdruck für die gesammte Philosophie, und die Begriffe der Natur und des Geistes werden nur darum nicht ausdrücklich in ihr abgehandelt, weil es gelte, den möglichst präcisen und compendiarischen Ausdruck für den dialektischen Verlauf der Begriffsbestimmungen von allem Seienden zu finden, so setzt diefs voraus, dafs auch Raum und Zeit von der Logik nicht ausgeschlossen sind; wobei man sich nur wundern mufs, dafs gerade diese wichtigen und allgemeinen Kategorien nicht zum präcisen Ausdruck der Begriffsbestimmungen gehören sollen. Ganz neuerdings hat *Vischer*, also ein Hegelianer von der äufsersten Linken, darüber geklagt, dafs die Natur und Nothwendigkeit des Zufalls, und mit dem Zufall Raum und Zeit, in Hegel's Logik nicht begründet seien. Es war, meint Vischer, darzuthun, dafs in der Lehre von der Idee zwei Linien entstehen müssen: die vernünftige, stufenförmige, und eine zweite, welche die erstere durchschneidet, die Linie des Zufalls, begründet im Zusammenstofsen der in Einen Raum und Eine Zeit fallenden thätigen Bewegung der verschiedenen Stufen. Raum und Zeit aber gehören in die Lehre vom Sein, und diese untern Stufen wirken überall, also auch in den höchsten, als aufgehobene und stets von Neuem aufzuhebende Momente fort. (Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen, Thl. I, S. 118.) — Der „Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre“ von *Chalibäus* bringt in der Ontologie nach Weifse's Vorgang die Kategorien von Raum, Zeit und Zahl. Als abstrahirte Form der Objektivität ergiebt sich der Gedanke des Raums, und zwar weil abstrahirt, dem Seienden gleichsam ausgezogen, des leeren Raums; entleert nämlich ist er der objektiven Substanz, an deren Stelle das Denken als subjektives Wesen getreten ist, und dieses nennt den Raum darum leer, weil es seinen objektiven Träger daraus entfernt, den Raum zum intelligibeln Raum gemacht hat. (S. 117.) So wäre also der Raum an sich nur ein Begriff unseres Denkens, weshalb

Digitized by Google

Chalybäus genöthigt ist, in der Lehre von der Schöpfung (S. 323 ff.) das Endliche nach Raum, Zeit und Zahl erst werden zu lassen. Eine solche Scheidung zwischen intelligiblem und realem Raum ist nicht statthaft und erklärt nicht was erklärt werden soll. — Auf Gott trägt Weifse den Raumbegriff insofern über, als der Geist der physischen Grundlage nicht entbehren und als Geist nur existiren kann mit der ausdrücklichen Beziehung auf einen Körper. Alle wahre Philosophie hat von jeher die Nothwendigkeit einer relativen Räumlichkeit auch in Gott behauptet; sei es, wie bei Spinoza, durch den Ausspruch von der Unzertrennlichkeit des Denkens von der Ausdehnung, oder, wie bei Leibniz, durch die Forderung irgend eines wenn auch noch so feinen und ätherischen Körpers für jede geistige Monas, oder, wie in der neuern Naturphilosophie, durch den Satz von der Identität des Subjektiven mit dem Objektiven, des Idealen mit dem Realen. Da nun die Gottheit unter der allgemeinen Kategorie des Conkreten und Wirklichen, im Gegensatz des Abstrakten und Leeren, des Geistigen im Gegensatz des Körperlichen begriffen ist, so wird ihr im Allgemeinen Räumlichkeit und Quantitätsbestimmung genau in demselben und in keinem andern Sinn sowohl zuzusprechen als abzusprechen sein, wie allen andern unter jenen Kategorien Begriffenen.

§. 142.

Die Menge von verschiedenen, zum Theil widersprechenden Auffassungen des Raumbegriffs erledigt sich durch die Einsicht von dem wesentlichsten Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit und von der Beziehung beider auf einander. Das metaphysische Sein kann nur durch den göttlichen Willen verwirklicht werden und die schöpferische Beziehung Gottes auf den Begriff des nothwendigen Seins ist der Raum als die wirkliche Form des endlichen Seins. Daher giebt es auch keine ursprünglichere und allgemeinere Wesensbestimmung für die Endlichkeit des wirklichen Seins als den Raum, aus welchem die Zeit erst abgeleitet werden mufs. Wie der Raum die allgemeine Form für die Endlichkeit des Seins überhaupt, so ist die Zeit die Form für das Werden des endlichen Seins in dem Raum. Entsprechend der allgemeinen Beziehung

Digitized by Google

der absoluten Freiheit auf den Begriff absoluter Nothwendigkeit ist der Raum die allgemeinste Form für die allgemeinste Wesensbestimmung des durch diese Beziehung geschaffenen Seins, nämlich nach der Seite seiner Endlichkeit. In der Form der Zeit dagegen wird nicht die Endlichkeit des Seins, sondern das an sich endliche und darum von dem Raum abhängige Sein wird durch die Zeit bestimmt als ein wirkliches. Und diefs erst kann man ein Werden nennen.[1]

[1] Die Schöpfung der Welt geschieht in dem Raum und in der Zeit, bedeutet: in der Form des Raums ist das Sein ein endliches und in der Form der Zeit wird es ein wirkliches. Form heifst die Zeit, wie der Raum, weil beide kein wirkliches Sein sind, sondern eine Beziehung des wirklichen Seins auf das nothwendige Sein, und die schöpferische Thätigkeit Gottes ausdrücken. Sie sind die Formen, in welchen die Verwirklichung des an sich endlichen Seins geschieht.

§. 143.

Ueber den verwandtschaftlichen Zusammenhang zwischen dem Raum- und Zeitbegriff herrschte in der Philosophie niemals Zweifel: nur wufste man nicht, *in welche* Beziehung man beide zu einander setzen, oder wie den einen aus dem andern ableiten sollte. In dem Hesiodeischen Mythus erscheint der *χρόνος*, das letzte Kind der Schöpfung, als ein Produkt der Bewegungen, welche am Himmel vor sich gehen. *Thales* meinte, es müsse vor der Welt eine Zeit gewesen sein, damit diese Welt in einer bestimmten Zeit konnte geschaffen werden. Dagegen sah sich *Platon*[1] durch die Annahme eines Weltanfangs genöthigt, die Zeit erst mit der Welt entstehen zu lassen, und *Aristoteles*[2] gab die erste Erklärung des Zeitbegriffs, den er als die in Hinsicht des Vorher und Nachher durch die Zahl bestimmte Gröfse der Veränderung definirte. Für *Epikur* war die Zeit ein blofses *φάντασμα*.

[1] Die Ideenwelt, die vor der Welt existirte, ist nicht in der Zeit, die leere Zeit aber ist nichts. (Tim. p. 37, D. 38, C.)

Digitized by Google

[2] Wie man vermittelst der Zahl das Mehr und Weniger überhaupt beurtheilt, so beurtheilt man durch die Zeit die gröfsere oder geringere Fortdauer der Veränderung. Die Einheit, mit welcher sie selbst bestimmt und gemessen wird, ist das Jetzt. In ihm vereinigt sich das Ende des Vergangenen und der Anfang des Zukünftigen. Vermittelst desselben ist die Zeit sowohl stetig zusammenhängend, als auch theilbar. Seinem Wesen nach ist das Jetzt immer Dasselbe, während es seinem Dasein nach immer ein Anderes ist. Die Zeit als wirklich ist anfangs- und endlos. (Phys. IV, 10—14.)

§. 144.

Weil *Cartesius* in der Raumerfüllung das eigentliche Wesen des Körpers erblickte, fand er für den Zeitbegriff in seinem System keine Stelle. Die Zeit ist kein wesentliches Moment des Körpers und eben so wenig des Geistes. Dagegen nennt *Gassendi*[1] die Zeit gleichfalls wie den Raum unkörperliche Ausdehnung, aber nicht als bleibend, sondern als fliefsend, so dafs sie dasselbe ist was Dauer. *Spinoza* macht die Zeit zu einem subjektiven Akt des Geistes: der Zeitbegriff entsteht dadurch, dafs die Einbildungskraft die Dauer, abgesondert von der Weise, in welcher sie aus den ewigen Dingen herrührt, beliebig determinirt.[2] Die allgemein ideale Bedeutung der Zeit vertheidigte *Leibniz*, indem er dieselbe für einfache ideale Möglichkeit, und zwar für eine Ordnung der Aufeinanderfolge erklärte.[3]

[1] Ehe die Dinge waren, flofs die Zeit ganz in derselben Weise wie jetzt. Wie der Raum an sich schlechthin unbegrenzt ist, so hat auch die Zeit an sich weder Anfang noch Ende; sie bleibt ununterbrochen dieselbe, mag etwas in ihr dauern oder nicht, ruhen oder sich bewegen. Wird sie von der Ewigkeit unterschieden, so ist sie ein Theil derselben. (Syntag. phil. P. II, lib. 2, cap. 7.) — Auch *Newton* unterliefs es, auf den Begriff der Zeit näher einzugehen: consequent hätte er ihr ein reales Sein zuerkennen müssen wie dem Raum, daher *Hume* die Zeit aus einzelnen nicht ins Unendliche theilbaren Punkten bestehen liefs.

[2] Mit Rücksicht auf die ewige Substanz giebt es weder Zeit noch Raum, oder mufs man den Raum für das Attribut der gött-

Digitized by Google

lichen Unermefslichkeit, die Zeit für das Attribut der göttlichen Unendlichkeit halten.

[3] Gegen die Einwürfe von Bayle bestimmte Leibniz den Raum als die Ordnung möglicher Coëxistenzen, die Zeit als die Ordnung wechselnder, aber doch zusammenhängender Möglichkeiten. (Opp. I, 189.) Nicht die Bewegung, sondern eine fortwährende Folge von Ideen erweckt in uns die Idee der Zeit. Die Zeit als gleichmäfsige Bewegung wird für uns das Maafs der ungleichen Bewegung, soweit die gleichmäfsige Bewegung ein Intelligibles ist. Daher die Zeit zu den ewigen Wahrheiten gehört, welche sich gleichmäfsig auf das Mögliche wie auf das Existirende beziehen. (Vol. I, p. 241 ff.)

§. 145.

Getreu seinem subjektiven Standpunkt erblickt *Kant* in der Zeit die reine Anschauungsform des innern Seins, d. h. die Form des Anschauens unserer eigenen Seelenzustände, indem sie das Verhältnifs der Vorstellungen in unserem innern Leben bestimmt.[1] Der positiven Thätigkeit des Ausdehnens stellt *Schelling* entgegen die negative des Beschränkens, Begrenzens. Die continuirliche Negation des Raums, das Retardirende in der Bewegung, die Succession in der Thätigkeit ist die Zeit. *Herbart* aber definirt sie als das Maafs der Geschwindigkeit; allein nicht sofern diese aufser dem Denken Geltung hat, sondern die Art und Weise bezeichnet, wie uns das Zusammenfassen eines Punktes an und mit dem andern mifslingt. *Hegel*'s Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht, ist eben so wohl für sich und als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend, d. h. Zeit, deren Eigenthümlichkeit in der negativen Einheit des Aufsersichseins besteht. Es sind in ihr die momentanen, unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede als für einander äufserliche gegeben. Auch diefs ist eine nominale Umschreibung, keine Erklärung, wobei der Punkt als ein Wirkliches vorausgesetzt wird.[2]

[1] Bei Gelegenheit Kant's haben wir *Krause*'s zu erwähnen. Auch er vermag Zeit und Raum nur vom menschlichen Subjekt aus zu deuten. Die Formen, in denen wir thätig sind, d. h. erkennen,

Digitized by Google

empfinden und wollen, sind Zeit, Raum und Bewegung. Ich erscheine mir in der Zeit, weil ich der Grund der stetigen Aenderung meiner Zustände bin. Aber die Thätigkeit ist nur eine Theileigenschaft meines Selbst, folglich falle ich nicht durchaus in die Zeit. Als ganzes Ich bin ich vor ihr, über ihr und ohne sie. Ueberhaupt beharrt die Substanz, während die Eigenschaften blofs in ihren sich ausschliefsenden Bestimmtheiten wechseln. Das Körperliche oder Leibliche hat die Eigenschaft, räumlich zu sein. Diese kommt auch demjenigen Ausgedehnten zu, welches wir in unserem geistigen Ich vermöge der Thätigkeit unserer Einbildungskraft und als einen Theil der Phantasiewelt schauen. Gemäfs der Form des Raums ist das Körperliche ein in das Unendliche bestimmbares Ganze von inneren mit einander verbundenen Theilen. Das Leibliche der Phantasiewelt aller einzelnen Geister und die gesammte äufsere Natur befinden sich in demselben Raum. (Grundwahrh. d. Wissensch. S. 93—132.)

[2] *Weifse* nennt die Ewigkeit Gottes die lebendige Einheit von der Aufserzeitlichkeit des reinen Begriffs und von der unendlichen Dauer der äufserlich unbegrenzten Weise alles Bedingten, und leitet dadurch den Zeitbegriff aus der Idee Gottes ab. *Chalybäus* läfst den metaphysischen Begriff der Zeit so entstehen, dafs sobald die Form des objektiven Daseins (der Raum) abstrahirt wird, auch zugleich an die ihn hervorbringende Thätigkeit, die ausdehnende, in ihm gedacht werden, diese aber gleichfalls in formaler Weise nachgedacht oder vom Denken repräsentirt werden mufs. — Das Prädikat der Ewigkeit pafst nur auf Gott, sofern er unendliches Leben und absolute Persönlichkeit ist. Eine ewige Zeit wäre eben so widersprechend wie ein unendlicher Raum, und läfst man sie gelten, so führt diefs zu dem atomistischen Absurdum: der wirkliche Raum und die wirkliche Zeit seien Theile des unendlichen Raums und der ewigen Zeit. Nur dadurch, dafs wir mit dem Begriff der Thätigkeit stets eine zeitliche und räumliche Vorstellung verbinden, wird es uns schwer, Gott raum- und zeitlos zu denken. Daraus folgt jedoch nicht, „dafs es von dem Standpunkt des wahrhaften Seins überhaupt keine Zeit giebt, und dafs diese nur für die Vorstellungsweise der in ihr noch begriffenen Wesen gilt.“ (*Kahle*, Zeit und Raum, S. 118.

§. 146.

Das wirkliche Sein soll durch die Raumbeziehung in der Zeit werden: aber es ist noch nicht verwirklicht, es

Digitized by Google

soll es vorerst nur werden. Der Raum ist die allgemeine Form für die Endlichkeit, die Zeit die allgemeine Form für das Werden des Seins, und es fragt sich nun weiter: wie geschieht es, dafs das Seinsollende wirklich ist? Das endliche Sein wird nicht mehr blofs, sondern ist ein wirkliches in der Bewegung. Die Bewegung setzt voraus, oder es geschieht durch sie, dafs das endliche Sein sich in ein seiendes Wesen zusammenzieht, dafs es als Einzelnes, Bestimmtes und Begrenztes, d. h. als Wirkliches erscheint. Nicht das wirkliche Sein wird bewegt, sondern ein Seiendes, oder die Totalität der seienden Wesen, in der Weise, dafs das Sein als Seiendes durch die Bewegung in der Zeit auf den Raum bezogen wird. Die Bewegung ist die Einheit von Raum und Zeit: sie bewegt die Zeit in den Raum zurück, und ist zugleich das Maafs für den einen wie für den andern Begriff. Sie vermittelt das *Sein* der endlichen Wesen im Raum und in der Zeit, und bewirkt, dafs sie nicht blofs die allgemeinen Formen des endlichen und werdenden, sondern des wirklichen *Seins* sind, wie es als endlich geworden ist.[1]

[1] Die Bewegung ist nur möglich unter zwei Bedingungen: einmal wenn ein bestimmtes Wesen da ist, das bewegt wird, und dann wenn dieses Wirkliche in den Formen der Zeit und des Raums existirt. Hienach ist die Bewegung gleichfalls eine Weise des Werdens, jedoch blofs wenn ein Wirkliches anders werden, nicht überhaupt werden soll. Das zeitliche Werden in der Form der Bewegung ist die Veränderung.

§. 147.

Die Bewegung ist die Einheit von Raum und Zeit. Obwohl die Zeit als der Begriff des Werdens nicht ohne die Begrenzung, diese allgemeinste Bestimmung des Seins, gedacht werden kann, so scheint wenigstens der Raum ohne die Zeit möglich zu sein. Es kann die Beziehung des absoluten Willens auf das nothwendige Sein verwirklicht gedacht werden, ohne dafs das Sein in der

Digitized by Google

Zeit wird: allein diefs scheint blofs. Der Raum ist wirklich nur als die Form des endlichen Seins und dieses existirt nur als ein wirkliches. Die Verwirklichung desselben geschieht durch die Zeit, von der wiederum die Bewegung bedingt ist, in welcher das verwirklichte Sein zeiträumlich zugleich erscheint. Das endliche Sein ist im Raum dadurch, dafs es in der Zeit wird, und der Raum selbst ist daher gleichfalls nur sofern Etwas in der Zeit geworden ist. In der Zeit bezieht der Raum sich auf sich selbst und zwar vermittelst der Bewegung: denn das zeitliche Werden mufs in der Bewegung ein Wirkliches erzeugen, in welchem es gleichsam zur Ruhe kommt, und dieses Produkt des Werdens ist ein wirkliches Sein sofern es durch die Zeit als ein endliches, d. h. im Raum geworden ist.[1]

[1] Man mufs sich wohl hüten, Raum und Zeit als für sich bestehende Begriffe wirklich zu denken; sie sind nur Formen des wirklichen Seins und haben nur als solche Wirklichkeit. Von dem Sein getrennt sind sie nichts, leere Worte, *τερετίσματα*. Das wirkliche Sein aber ist wirklich nicht im Sinn der absoluten Freiheit; vielmehr ist es nur dadurch, dafs es geschaffen wird in der Form der Endlichkeit und in der Form des Werdens, um in der Bewegung ein raumzeitliches Dasein zu haben.

§. 148.

Raum und Zeit erscheinen als Bewegung.[1] Das zeitliche Werden des Seins kann nicht anders als dadurch zur Ruhe kommen, dafs ein Wirkliches in dem Raum erscheint. Dieses Wirkliche selbst aber ist nicht bewegungslose Ruhe, sondern fortwährend bewegt, weil es in der Zeit und im Raum existirt. In der Bewegung ist die Unruhe des Werdens aufgehoben, nicht damit das wirkliche Sein bewegungslos sei, sondern dafs es die Bestimmungen des Raums und der Zeit gleichmäfsig an sich habe. Als zeiträumlich ist es fortwährend bewegt, aber nicht blofs als ein zeitlich Werdendes, sondern zugleich als ein

Digitized by Google

räumlich Seiendes. Es ist als werdend und wird als seiend, weil es zeiträumlich zugleich, d. h. bewegt ist. Die Bewegung geht immer im Raum und in der Zeit zugleich vor sich und hört auf, wenn das eine dieser beiden Glieder fehlt. Die Bewegung ist die raumzeitliche Existenz des wirklichen Seins.

[1] Eigentlich sollte von der Bewegung erst dann die Rede sein, nachdem die Wesensbestimmung des wirklichen Seins, der metaphysische Grundbegriff desselben, aufgezeigt worden. Nur das wirkliche Sein als Wesen wird bewegt. Allein der Begriff dieses Seienden ist in der bisherigen Entwickelung hinlänglich angedeutet und darf als ein erfahrungsmäfsiges Wissen füglich anticipirt werden. Die unerbittliche Consequenz des Denkens gestattet nicht, die Bewegung von der Zeit und dem Raum durch ein Mittleres zu trennen.

§. 149.

Die Bewegung ist das Maafs des erscheinenden Raums und der erscheinenden Zeit, weil in der Bewegung der Raum sich auf die Zeit und die Zeit sich auf den Raum bezieht. Solcher Beziehung ist es zuzuschreiben, dafs in den an sich einfachen und unterschiedslosen Begriffen Unterschiede wahrgenommen werden. Die sogenannten Raumdimensionen[1] sind der durch die Zeitbewegung gemessene Raum, Zeitbestimmungen an der durchsichtigen, bestimmungslosen Einfachheit des Raumbegriffs. Indem die endliche Raumbegrenzung als in der Zeit werdend gedacht wird, ist sie nicht mehr blofs die allgemeine Grenze des endlichen Seins, sondern in sich selbst bestimmt und begrenzt. In der Zeit bewegt zieht sie sich in den Punkt zusammen, oder sie wird Punkt, d. h. sie setzt sich als diejenige räumliche Bestimmtheit, die im Werden als das Wesen der Zeit erkannt wird. Die Bewegung des Werdens, wie diefs in dem Begriff des Werdens als einer Veränderung, des Uebergehens von einem Zustand in den andern liegt, hat zu ihrer Wesensbestimmung den Augenblick oder das Jetzt, d. h. das vermittelnde Moment zwischen zwei Zuständen des Werdens. Der Augen-

Digitized by Google

blick räumlich gedacht ist der Punkt, dieser also die allgemeine Bestimmtheit des zeitlich werdenden Raums.

[1] *Kant* hat in seiner ersten Schrift „von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ einen physischen Grund der 3 Dimensionen des Raums gesucht. Die dreifache Abmessung möge daher rühren, weil die Substanzen in der existirenden Welt so in einander wirken, dafs die Stärke der Wirkungen sich umgekehrt wie das Quadrat der Entfernungen verhält. — *Trendelenburg:* Der Punkt strebt über sich selbst hinaus und dehnt sich zur Linie; diese bewegt sich aus sich heraus und erweitert sich zur Fläche; die Fläche beschreibt durch ihre Bewegung einen Körper.

§. 150.

Der Raum als die allgemeine Begrenzung und Umschreibung des endlichen Seins und der zeitliche Raumpunkt sind nicht mehr dasselbe: sie unterscheiden sich wie Centrum und Peripherie. Allein die in dem Raum wirksame zeitliche Bewegung treibt den Punkt nach der Grenze und in dieser Fortbewegung dehnt sich der Raum aus in die Länge, Breite und Tiefe. Die räumliche Ausdehnung ist das Zeitverhältnifs zwischen der Raumgrenze und dem Raumpunkt. Der Punkt bewegt sich zunächst als einfache Linie nach der Grenze und beschreibt die Längeausdehnung. In der Linie ist der Punkt in zwei Grenzpunkte auseinandergefallen, und indem diese in fortgesetzter Zeitbewegung sich zu vereinigen streben, entsteht die Fläche oder Breite, bei welcher die beiden Längepunkte auf dem Umkreis der Grenze wieder zusammentreffen. Allein der Raum als Begrenzung des endlichen Seins ist nicht Kreis, sondern allseitig umfangende Form und hat in der Kugelgestalt seinen adäquaten Ausdruck. Es bewegt sich daher der Punkt als Mittelpunkt der Fläche mit dieser nach der noch unerfüllten, der Fläche entgegengesetzten Peripherie der Grenze und erzeugt die Tiefe, so dafs der Raum, nach allen Seiten erfüllt, sich als reine Grenze oder Umfang und

Digitized by Google

als deren reines Zeitverhältnifs, d. h. Raumpunkt wieder herstellt. [1]

[1] Dafs es nur diese und nicht mehr oder weniger Dimensionen des Raumes giebt, hat seinen Grund in dem Verhältnifs des Punktes zum Umkreis. Das endliche Sein kann nur begrenzt gedacht werden und der Raum oder die Form der Begrenzung des Endlichen kann, so zu sagen, nur auf unendlich vielen Punkten das wirkliche Sein begrenzen, weil im andern Fall das wirkliche Sein nicht allseitig begrenzt und darum nicht endlich und seinem Wesen entsprechend wäre. Eine allseitige Begrenzung aber ist die der Oberfläche der Kugel, wefshalb der Raum seinem Begriff nach keine andere Form der Begrenzung sein und darum auch keine andern Verhältnisse der Ausdehnung haben kann, als die durch die Beziehung des Punktes auf die Oberfläche der Kugelgestalt möglichen.

§. 151.

Der in der Zeit sich auf sich beziehende Raum hat mit dem Raumpunkt die Raumgrenze durchmessen und erfüllt, und wird sofort von der Zeit aufgenommen, um die Beziehung der Zeit auf sich selbst zu vermitteln. Wie die Zeitbewegung im Raum die Raumausdehnung und deren Dimensionen erzeugt, so erzeugt der ausgedehnte Raum in dem zeitlichen Werden die Zeitfolge. Die Raumausdehnung in der Zeit scheidet diese in eine gegenwärtige, vergangene und zukünftige. Die Zeit an sich ist der fortgesetzte Uebergang des Werdens oder der Veränderung, ein ruheloses Jetzt, das stets identisch mit sich bleibend weder ein Vorher noch ein Nachher in sich begreift. Es ist die Zeit das ununterbrochene Uebergehen von einem Zustand in den andern. Zieht sich nun das zeitliche Werden, durch den Raumbegriff begrenzt, in sich selbst zusammen, so entsteht dem Raumpunkt entsprechend der Zeitpunkt, das Jetzt in Beziehung zu einem Vorher und Nachher. [1]

[1] Es könnte auffallen, dafs wir auf diese Weise den Raum durch die Zeit und die Zeit durch den Raum erklären, da der Raumpunkt im §. 149. von dem Augenblick der Zeit abgeleitet wurde. Dafs sich beide Begriffe gegenseitig bedingen, soll nicht

Digitized by Google

geleugnet werden; dessenungeachtet ist jedoch das Jetzt oder der Augenblick an sich noch nicht die Zeitfolge. In dem Begriff der Zeit als der Form des endlichen Werdens ist der Augenblick als das Mittlere zweier Zustände bereits enthalten und dieser wesentliche Charakter der Zeit durfte daher auch nach den frühern Erklärungen vorausgesetzt werden. Das Werden als solches ist ein ruheloses Jetzt. Der Augenblick als die der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft zu Grund liegende Wesensbestimmung dagegen wird erst durch das Hinzutreten der räumlichen Ausdehnung, so dafs sich dieses spezifische Moment der Zeit erst durch den Raumbegriff erklärt.

§. 152.

Der Raumpunkt ist das Maafs für die Bewegung des Werdens: dieses spaltet sich in Zeitunterschiede, wobei die Gegenwart dem Mittelpunkt der Linie,[1] die Vergangenheit den in der Fläche wieder vereinigten Längepunkten und die Zukunft der in der Ausbreitung der Tiefe erfüllten und vollendeten Beziehung des Punkts und der Grenze entspricht. Die Zeit in räumlicher Begrenzung gedacht ist die Gegenwart, die als Zeitpunkt den frühern und den jetzigen Augenblick in sich vereinigt. Ein Vergangenes ist allein da, wo der durch die Raumbewegung gespaltene Zeitpunkt in den Augenblick der Gegenwart zurückläuft. Insofern ist die Vergangenheit nur durch die Gegenwart, in ihr aufgehoben, wie die Fläche durch die Linie ist. Aber die in der Gegenwart identischen Punkte des Jetzt und des Vorher sind als Zeitverhältnisse der Unruhe des Werdens anheimgegeben und werden zu einem Nachher, in welchem das Jetzt der Gegenwart sammt dem Augenblick der Vergangenheit aufgehoben ist, so dafs die Gegenwart selbst zur Vergangenheit wird und Gegenwart und Vergangenheit als identische Zeitbewegung in den räumlichen Zeitpunkt als den Maafsbegriff des zeitlichen Werdens zusammenfallen; entsprechend der Ausdehnung in die Tiefe, welche die Fläche und Linie in den ein-

Digitized by Google

fachen Punkt und dessen ursprüngliches Verhältnifs zur Grenze zurücknimmt.

[1] Auch der Augenblick, weil er nur wird, niemals ist, enthält die Längebestimmung der Dauer, wie der Raumpunkt nothwendig das Moment der Ausdehnung enthält. Die entgegengesetzte, so weit verbreitete Ansicht ist eine Abstraktion, die dadurch gerechtfertigt erscheint, dafs die Mathematik für ihre Zwecke dieselbe bequem fand, weil sie dadurch keiner philosophischen Grundlage bedurfte. Philosophisch angesehen ist es widersinnig, den Punkt ohne Ausdehnung, den Augenblick ohne ein Moment der Dauer zu denken. So gefafst ständen der Punkt und der Augenblick in gar keinem Verhältnifs mehr zum Raum und zur Zeit und hätten für diese gar keine Bedeutung. Der Punkt ist die auf das Minimum der Ausdehnung zusammengezogene Raumgrenze, der Augenblick die auf die kürzeste Dauer reduzirte Zeitbewegung. Wer damit nicht einverstanden ist, der kann ohne die gröfste Inconsequenz nicht umhin, sich zu Herbart's Lehre zu bekennen.

§. 153.

Die Ausdehnung der Zeit ist hienach die Dauer gemessen durch die Bewegung; die räumliche Ausdehnung der werdende Raum, die zeitliche Dauer die ausgedehnte Zeitfolge. Alle diese Raum- und Zeitverhältnisse sind durch die Bewegung vermittelt, und da diese immer nur an einem wirklich Seienden erscheint, so haben auch die Unterschiede im Raum- und Zeitbegriff Bedeutung allein, wenn ein raumzeitliches Wirkliches in der Bewegung existirt. Weil kein Seiendes existirt, das als solches nicht zeiträumlich und insofern bewegt wäre, so hat die Bewegung von jeher in den philosophischen Systemen eine bedeutende Rolle gespielt. *Aristoteles*[1] leitete alles Wirkliche, das Denken wie das Sein, und darum auch Raum und Zeit, von der Bewegung ab und *Trendelenburg*[2] schliefst sich ihm an. Die Ansicht ist richtig, wenn die Philosophie sich blofs mit dem Daseienden zu befassen hat, unrichtig wenn es ein metaphysisches Sein und eine absolute Freiheit giebt. Auf dem Standpunkt der Metaphysik sind Raum und Zeit als

Digitized by Google

die allgemeinsten Formen des wirklichen Seins früher als die Bewegung des wirklich Seienden. Durchaus unphilosophisch dagegen und durch die Thatsachen der gewöhnlichsten Erfahrung widerlegt ist die Annahme des *Cartesius*, der im Gegensatz zu Aristoteles in der Bewegung eine untergeordnete Eigenschaft der Körperwelt erblickte, ohne einzusehen, dafs die Bewegung, wie sie die Unterschiede des Raums und der Zeit bestimmt, so ihrerseits bedingt ist von den allgemeinen Formen des wirklichen Seins, nämlich der räumlichen Begrenzung und dem zeitlichen Werden.[3]

[1] Die Bewegung ist für Aristoteles Alles, die Macht, welche das der Anlage nach Gesetzte ins Dasein ruft, die Materie durch die Form bestimmt, den Uebergang der Möglichkeit in die Wirklichkeit vollbringt. Sie hat weder Anfang noch Ende und selbst die denkende Thätigkeit Gottes, durch welche die Bewegung der wirklichen Welt hervorgerufen ist, kann als absolute Form (τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον, Metaph. XII, 8) alles Wirklichen ohne Widerspruch nur als sichselbstbewegend gedacht werden, obwohl Aristoteles ausdrücklich bemerkt, das höchste Princip sei schlechthin unbewegt und weder im Schaffen noch Handeln thätig. Raum und Zeit sind daher blofse Bestimmungen an dem Begriff der Bewegung, deren Grenze und Maafs. Das Unvollendete der Aristotelischen Philosophie zeigt sich auch hier an dem Mangel eines reinen metaphysischen Seins und einer auf die absolute Freiheit gegründeten Gottesidee. Ein Widerspruch ist es doch, Gott nicht schaffend und doch als Ursache der Bewegung zu denken.

[2] Trendelenburg erkannte das Mangelhafte der gewöhnlichen Ansicht, welche Raum und Zeit aus keinem höhern Begriff abzuleiten vermag, daher stellte er die Bewegung als diesen höhern Begriff auf. Wo Raum und Zeit gedacht werden sollen, werden sie durch die Bewegung gedacht. In der Bewegung sind Raum und Zeit unauflöslich verwachsen und für die Vorstellung scheiden sich erst aus der Bewegung, als aus dem gemeinsamen Ursprung, Raum und Zeit heraus. Durch die Bewegung ist die Zeit im Raum und der Raum in der Zeit; in beiden schauen wir die ursprüngliche Bewegung nach zwei verschiedenen Seiten an. Die Zeit ist in der Bewegung das innere Maafs, der Raum, welcher beschrieben oder

Digitized by Google

durchlaufen wird, die äufsere unmittelbare Erscheinung. Wie gesagt: für die Betrachtung des Daseienden verhält es sich so; sucht man nach einem idealen und realen Grund des Daseienden, so reicht die Bewegung nicht mehr aus, ist vielmehr erst das Abgeleitete. — Eigentlich hatte schon *Schelling* die Bewegung als das Prius des Raums und der Zeit bezeichnet, nur in idealer Weise. Die Identität oder das Wesen des Bandes ist an sich selbst Ewigkeit, der Raum der reine Mangel an Kraft und Substanz. Mit der Vielheit des Verbundenen wird auch die Form des Fürsichbestehens negirt. Indem das Verbundene als solches von dem Ewigen zu einem blofsen Accidens herabgesetzt wird, ist es zeitlich gesetzt. Damit sind Endlichkeit und Ewigkeit des Dings identische Begriffe. Dem Raum gehört für sich das Nebeneinander an, und gerade so weit, als er das Gegentheil der Zeit ist, enthält er einen Schein der Wahrheit. Die Zeit dagegen hebt das Aufsereinander auf und setzt die innere Identität der Dinge, bringt aber zugleich, während sie das Nichtige des Raums negirt, selbst etwas Nichtiges mit, nämlich das Nacheinander in den Dingen. (Bruno, S. 93 f. 155. Ueber d. Verh. des Real. u. Ideal. S. XXV. ff.) Das Ursprüngliche ist hier die Beziehung als Bewegung des Einen auf das Viele und des Vielen auf das Eine.

[3] Die Bewegung ist für Cartesius das Resultat von der Theilbarkeit der räumlichen Ausdehnung. Sofern er theilbar *ist*, *kann* der Körper bewegt werden. Die allgemeine Ursache der Bewegung ist Gott, welcher die Materie zugleich mit Bewegung und Ruhe erschuf, und durch seine natürliche Mitwirkung so viel Bewegung und Ruhe in ihr erhält, als er zuerst in sie hineinlegte. Zwar ist die Bewegung nur eine Modifikation der bewegten Materie: dennoch aber hat sie eine bestimmte Quantität, und eben diese bleibt im Ganzen dieselbe, wenn sie sich auch in den einzelnen Theilen verändert. Wissenschaftlich angesehen ist die Bewegung die Versetzung eines Theils der Materie oder eines Körpers aus der Umgebung von Körpern, welche ihn unmittelbar berühren und in Beziehung auf ihn als ruhende betrachtet werden, in die Nähe anderer. Da nun die Annahme eines leeren Raums verworfen wird, so folgt nothwendig, dafs kein Körper anders bewegt werden kann, als so dafs er einen andern Körper aus seinem Ort verdrängt und sofort bis zu dem letzten Körper, welcher den von dem ersten Körper verlassenen Raum in demselben Augenblick einnimmt, in welchem er verlassen wird. In jeder Bewegung wird also ein Kreis beschrieben. Cartesius übersah dabei, dafs diefs mit seiner eigenen

Digitized by Google

Annahme, die Ausdehnung sei unendlich, streitet. In diesem Fall könnte die Bewegung in gerader Richtung ins Unendliche fortgehen. — Wie ganz anders *Leibniz!* Die Bewegung ist an sich nichts Reales in den Dingen, sondern wie die Materie selbst Phänomen. Denn sie existirt genau genommen nie vollständig, und kann eben so wenig wie die Zeit ihre Theile zu einem wirklichen Ganzen zusammenfassen. Das Reale in der Bewegung ist vielmehr die Kraft, welche in jedem Moment ganz existirt. Sie ist der letzte Grund der Bewegung und allen Körpern inwohnend. Es liegt zugleich in dem Begriff der substanziellen Kraft, dafs es kein Thun ohne Leiden und kein Leiden ohne Thun giebt. Genau genommen ist der Gegenstofs, welchen ein Körper von einem andern bekommt, doch nur die Kraft seiner eigenen Bewegung. Aus der Bewegung sind alle Erscheinungen in der Natur zu erklären. (*Schaller*, Geschichte der Naturphilosophie, Thl. 1. S. 484 ff.)

§. 154.

Raum, Zeit und Bewegung sind dem Bisherigen zufolge Beziehungsbegriffe, und es liefse sich darauf der Vorwurf gründen, die Grundwissenschaft, die sich so entschieden gegen den Gebrauch von Beziehungsbegriffen in der Wissenschaft erklärt, habe sich mit ihren eigenen Waffen geschlagen. Hierauf ist zu erwiedern, dafs unsere Lehre von Raum, Zeit und Bewegung auf zwei durchaus substanziellen Begriffen beruht, nämlich auf der Idee der absoluten Freiheit und der Wirklichkeit des wesenhaften Seins, zu dessen Erläuterung wir demnächst übergehen. Durch den schöpferischen Willen Gottes ist das wirkliche Sein als ein raumzeitliches in der Bewegung gesetzt, so dafs Raum, Zeit und Bewegung keine andere Beziehung vermitteln als die zwischen der schöpferischen Thätigkeit Gottes und dem wirklich Seienden. Abgesehen von diesem Anfangs- und Endpunkt sind alle drei leere Abstraktionen. Dagegen eingerückt zwischen den Schöpferakt und die vollendete Schöpfung sind sie Glieder einer organischen Kette, deren Zusammenhang eine feste metaphysische Unterlage hat. Der durch die Beziehung der absoluten Freiheit auf das apriorische Sein gesetzte Raum

Digitized by Google

enthält die metaphysische Wesensbestimmung in dem Verhältnifs Gottes zur Welt; an der Zeit hat der Raum seine metaphysische Beziehung und beide sind in der Bewegung, d. h. in der realen Beziehung der Zeit auf den Raum und des Raums auf die Zeit teleologisch mit einander verbunden.[1]

[1] Hier gilt es zugleich, einer durch den bisherigen Verlauf der Untersuchung immer wahrscheinlicher werdenden Einrede zu begegnen. Wiederholt wurde auf das Mangelhafte der sogenannten „dialektischen" Methode hingewiesen, und doch beruht unsere Beweisführung auf derselben Dreiheit von Bestimmungen, welche dieser Methode so eigenthümlich ist. Wir sprechen es unverholen aus, dafs die dreigliedrige Ordnung der philosophischen Bestimmungen, wie sie seit Fichte in der Wissenschaft Platz gegriffen und von Hegel dialektisch erweitert wurde, ein unveräufserlicher Besitz der Wissenschaft geworden ist. Dafs dabei nicht blofs ein willkürlicher Formalismus, wie man zu sagen pflegt, sein unfruchtbares Spiel treibt, läfst sich schon daraus abnehmen, dafs das Gesetz der Dreigliederung, das überdiefs in der Natur, zumal bei der Farbe und dem Ton, von grofser Erheblichkeit ist, in der Wissenschaft zu allen Zeiten seine Geltung fand. Die drei Ideen *Platon's*, das Wahre, Gute, Schöne, in noch höherem und bedeutungsvollerem Grad die Möglichkeit, die Formthätigkeit und die Wirklichkeit *des Aristoteles*, so wie die von Demselben gemachte Eintheilung der Philosophie in eine theoretische, praktische und poetische, endlich am Unzweideutigsten die Gliederung der Logik nach Begriff, Urtheil und Schlufs sind bereits Andeutungen, wo nicht Ergebnisse dieser von dem Denken selbst unbewufst geübten Methode. Dieselbe ist jedoch keineswegs identisch mit der „dialektischen" Methode. Die Eigenthümlichkeit der letztern besteht einestheils darin, dafs jedes Einzelne durch das Princip der Negativität vom Unbestimmten anhebend zum „Ansich", „Fürsich" und „Anundfürsich" sich entfaltet, ohne dafs doch die daraus resultirenden Bestimmungen mehr wären als blofser „Schein"; anderntheils darin, dafs kein Ganzes, wenn es zum Anundfürsichsein gekommen, das Recht der Wirklichkeit für sich ansprechen kann, sondern immer wieder in ein Höheres aufgehoben werden mufs. Daher die Nothwendigkeit, mit dem leersten Begriff anzufangen, mit einem „aufserhaften Absoluten", das nöthig hat, durch die Natur hindurchzugehen, um sich bewufst zu werden. (*Schelling's* Vorw. zu den „Nachgelassenen

Digitized by Google

Schriften von *H. Steffens*", S. XIII.) Die Negativität und der durch sie erzeugte Schein ist das Unwahre der dialektischen Methode. Von dieser Negativität, die den Boden der philosophischen Wahrheit überall unsicher macht, hält die Grundwissenschaft sich fern, und ihr methodisches Verfahren hat mit der dialektischen Methode nichts gemein, als die dreifache Gliederung des Wesens, wie diese schon im Begriff des Erkennens liegt. Unser methodisches Verfahren ist zunächst analytischer Natur; das erfahrungsmäfsige Wissen soll untersucht und in seine charakteristischen Merkmale auseinandergelegt werden. So steigt die Erkenntnifs durch Induktion vom Bedingten zum Bedingenden auf und die analytische Methode mufs sich bescheiden, wenn sie bei dem höchsten Begriff des Wirklichen, bei dem Sein, angelangt ist. Hier beginnt das Werk der Synthesis, die das von dem analytischen Verfahren überkommene Sein durch die Nothwendigkeit des Denkens in den Begriff des reinen, apriorischen Seins hinüberleitet. Letztern zu entwickeln ist die Aufgabe der metaphysischen Grundwissenschaft, die defshalb rein synthetisch verfährt. Nachdem sie das nothwendige Sein durch den Begriff bestimmt hat, bezieht sie sich von Neuem auf das analytisch gefundene Sein, um dessen Wirklichkeit, was die Analysis nicht vermag, synthetisch zu erklären. Neben dem Idealgrund des wirklichen Seins bedarf es eines Realgrunds, und dieser ist Gott, durch dessen schöpferische Beziehung auf den Idealgrund das Wirkliche entsteht. Schon *Herbart* und *Krause* lassen die analytische Methode der synthetischen vorangehen; aber sie vergessen, dafs für die Wissenschaft des Wirklichen ein Ineinanderwirken beider Methoden unerläfslich ist. Denn ein wirkliches Begegnen oder Zusammentreffen beider wird man es wohl nicht nennen können, wenn die auf analytischem Weg gefundenen einfachen Begriffe für einander zu Bedingungen werden und so als Vielheit erscheinen. (Herbart, Metaph. B. II, S. 49 ff.) Auf dem Fundament der synthetischen Grundwissenschaft und des darin begründeten Gegensatzes zwischen Nothwendigkeit und Freiheit hat die analytische Entwickelung des in der Erfahrung gegebenen Wirklichen an den Erscheinungen der Natur und des Geistes die Verschmelzung von Nothwendigkeit und Freiheit in der organischen Form des Lebens zur Anschauung zu bringen. Die Gegenwart sucht nach dem Wesen, wie nach dem Ausdruck dieser Methode, welche das analytische und synthetische Verfahren in sich vereinigt. Statt des formalen dialektischen Prozesses hat man dem der organischen Entwickelung sich zugewendet, woraus *Weinholtz* (die spekulative

Digitized by Google

Methode und die natürliche Entwickelungsweise, S. 251 ff.) die stufige oder von Andern genetisch genannte Methode ableitet. Wenn dabei nicht auf die Metaphysik zurückgegangen wird, so kann die Philosophie wohl das Werden des Einzelnen, jedoch nicht das Werden selbst erklären. Erst im Zusammenhang der metaphysischen Synthesis und der empirischen Analysis hat die von *Socrates* und *Platon* zuerst angewandte Definition und das durch die Induktion unterstützte Beweisverfahren des *Aristoteles* wissenschaftlichen Werth, da ohne ein Apriorisches nicht zu den wirklichen Principien der Dinge aufgestiegen werden kann. Das Apriorische vermifst man auch an der *Schleiermacher*'schen Methode, welche das ursprüngliche Sein in Natur und Vernunft theilt, und zwar in der Art, dafs keine Natur ohne Vernunft und keine Vernunft ohne Natur gedacht werden kann. Hier ist das Ursprüngliche ein unbestimmtes Sein und die „architektonische Combination" bringt es nicht weiter, als dafs sie die chaotisch im Bewufstsein gegebenen Begriffe ordnet und die Manigfaltigkeit derselben in eine gegliederte Einheit bringt. Hätte Schleiermacher ein nothwendiges Sein und absolute Freiheit zum Ausgangspunkt seiner Synthesis gemacht, so vermifste man bei ihm nicht den metaphysischen und realen Grund für die Wirklichkeit einer „die Natur aneignenden Vernunft und einer die Vernunft darstellenden Natur". Aus dem Ganzen das Einzelne zu erkennen (Trendelenburg), oder das Wissen in einem geschlossenen System schöpferisch zu produziren (*George*, *System* der Metaph. S. 1), ist nur dann möglich, wenn der Grund dieses Systems und jenes Ganzen nicht blofs vorausgesetzt, sondern nachgewiesen ist.

§. 155.

Das durch die Bewegung in Raum und Zeit wirklich Dasciende ist ein Einzelnes, das Ergebnifs der drei genannten Beziehungsbegriffe die Zahl,[1] als die Einheit des wirklichen Wesens. Die räumliche und zeitliche Bewegung, deren allgemeine Einheit der Punkt und der Augenblick ist, combinirt in der Zahl die Einheiten des Punkts und des Augenblicks. Die reine Mathematik beschäftigt sich mit den Begriffen des Raums und der Zeit, indem sie die Bewegung derselben mit der Zahleinheit mifst, zunächst in Beziehung auf den Raum in seiner zeitlichen Bewegung, d. h. nach den Verhältnissen seiner Di-

Digitized by Google

mensionen. Die an sich nothwendigen Beziehungen der Raumausdehnung werden in der Geometrie[2] durch die Zahleinheit bestimmt, während die Arithmetik durch dieselbe Einheit die räumliche Bewegung der Zeit, nämlich die Ausdehnung des Augenblicks in die Momente der Dauer, bemifst oder berechnet.[3]

[1] Der mathematische Begriff der Zahl wird von der zeiträumlichen Einheit des wirklich Daseienden abgeleitet. Die Zahl als solche ist Einheit und zwar die Einheit des Wirklichen, das sich in den Schranken des Raums und der Zeit bewegt. Man kann daher keineswegs zugeben, dafs die Einheit als solche nur Inhärenz des zählenden Denkens sei; sie ist vielmehr das Wesen des in den Formen der Endlichkeit gesetzten Seins. Das wirkliche Sein existirt nur als einheitliches Wesen: dieser Satz liegt in dem Begriff des endlichen Seins selbst, wie wir denselben im Bisherigen verfolgt haben. Die Einheit des wirklichen Seins mufs übrigens eine Vielheit von Einheiten sein, da die Vielheit durch die Formen des Raums und der Zeit selbst gesetzt ist. Die Momente der Zeitdauer sind eine Vielheit der Zeiteinheit und die unmittelbar aus der Zeit hervorgehende Einheit des Daseienden kann daher unmöglich ohne dieselbe Vielheit der Einheit gesetzt werden. Die Wissenschaft der Zahl beruht durchaus auf der Vielheit der Einheit des Daseienden, und der Begriff dieser Einheit ist es, mit dem die Raum- und Zeitverhältnisse gemessen werden.

[2] Sonderbarer Weise streitet man noch immer darüber, ob die Geometrie zur reinen Mathematik zu zählen sei? Nur Wer den Begriff der Zahl durchaus abstrakt fafst, kann daran zweifeln. Der Raum ist sogar ein ursprünglicherer Begriff als die Zeit, und dieselbe Einheit, womit die Arithmetik rechnet, die Zahl, ist das Princip des geometrischen Beweises. Ohne die Zahl giebt es blofs geometrische Figuren für die Anschauung und keine Einsicht in die rationale Bedeutung derselben.

[3] Die Zahl kommt unmittelbar her von der Bewegung der Zeit, hat defshalb auch ihre nächste Beziehung zu der Zeit, als die Einheit der in der Dauer verlaufenden Zeitmomente. Im Allgemeinen ist das Rechnen Messen der Zeitmomente durch den Begriff der Zahl. Die ganze Operation beschränkt sich dabei auf das Hinzu- oder Hinwegthun einer Zahlengröfse von einer gegebenen Zahleinheit, so wie auf Ermittelung des Verhältnisses zwischen gegebenen Zahleinheiten. Addition, Subtraktion und Gleichung sind die ein-

Digitized by Google

zigen spezifischen Unterschiede der Arithmetik, und diese hinwiederum sind im Grunde nur die drei möglichen Verhältnifsformen des gegenwärtigen Jetzt in der gemessenen Zeit zu dem Augenblick der Vergangenheit und dem Augenblick der Zukunft. Uebrigens folgt schon aus der Beziehung der Zeit auf den Raum, dafs die Zahl für die Geometrie mittelbar eben so wichtig ist, als unmittelbar in der Arithmetik. Durch das Maafs der Zeit wird die Zahl auf die Ausdehnung bezogen, weshalb jede geometrische Aufgabe, deren Beweis nur mit Hülfe der Zahl geführt werden kann, sich auf einen arithmetischen Ausdruck bringen läfst. Die Raumpunkte lassen sich in Zeitpunkte auflösen.

§. 156.

Die nothwendige und unabänderliche Folgerichtigkeit, welche die reine Mathematik auszeichnet, beruht auf der Einfachheit ihres Princips. Die durch die Zahleinheit zu messende räumliche und zeitliche Bewegung erzeugt die einfachsten Verhältnisse des Raumpunkts und des Zeitpunkts, indem die verwickeltsten geometrischen und arithmetischen Probleme, so lange sie der *reinen* Mathematik angehören, auf das Verhältnifs der Einheit des Punkts zu den Raumdimensionen und andererseits der Zahleinheit zu einer Mehrheit von Zahlen *sich* zurückführen lassen. Die Kunst des Mathematikers besteht dabei darin, die zu den einfachsten Elementen des Raums und der Zeit zurückgehende Auflösung durch den ihm bewufsten Werth der mathematischen Formel, welche ganze Reihen räumlicher und zeitlicher Verhältnisse in sich begreift, auf wenige Akte der Combination zu reduziren.[1] Nicht das Daseiende als solches fällt daher in den Bereich der reinen Mathematik, sondern blofs die Einheit, welche allem Seienden zu Grund liegt, bezogen auf die ursprünglichsten und einfachsten Formen des wirklichen Seins.[2]

[1] Der Mathematiker kennt die Auflösung des Problems Zug um Zug bis zu dem einfachsten Verhältnifs des Punkts zum Punkt, der Zahl zur Zahl, ohne dafs er nöthig hat bei der Auflösung im Denken alle Reihen von Beziehungen, wie sie aus der Dreigliederung

Digitized by Google

des Raums und der Zeit sich ergeben, bis zu dem Punkt zu verfolgen, wo die Aufgabe gelöst ist.

[2] In der angewandten Mathematik wird diefs bereits ganz anders. Für die Mechanik sind die Bedingungen nicht mehr so einfach wie für die reine Mathematik. Es kommen in derselben nicht mehr blofs die Verhältnisse des Raums und der Zeit an sich in Betracht, sondern erfüllt mit Daseiendem, so dafs die Beziehungen des Seienden zum Seienden in den Formen des Raums und der Zeit gemessen werden müssen. Diese Beziehungen lassen sich nur auf dem Weg der Erfahrung, durch Analogie und Induktion finden; sind sie aber richtig ermittelt, und zwar vollständig, so sind die darauf gegründeten Berechnungen eben so zuverlässig als in der reinen Mathematik. Wir gehen noch einen Schritt weiter. Wie es möglich ist, wenn man das Maafs und die Beziehungen der wirkenden Kräfte kennt, die Erscheinungen der Natur vollständig zu berechnen, so liefse sich ein Gleiches in Betreff des menschlichen Geistes bewerkstelligen, vorausgesetzt, dafs man alle Motive kennen würde, die auf seine Freiheit und sein Denken wirken. Man hat es sehr übel gedeutet, dafs *Leibnis* den wollenden Menschen ein Automat nennt und behauptet: Wer nur sonst diese Scharfsicht hätte, könnte in ihm alle seine künftigen Entschliefsungen und Handlungen voraussehen, weil sie als Keime schon in ihm liegen und sich mit Nothwendigkeit daraus entwickeln werden. Tout est certain et déterminé par avance dans l'homme comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général, et les actions libres en particulier ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle serait véritablement incompâtible avec la contingence. (Opp. II, 517. coll. I, 252.) Nichts ist richtiger als dieser Satz. Die Freiheit des Menschen ist kein aequilibrium arbitrii, keine Möglichkeit, ohne allen Grund sich zu bestimmen; nur dafs der Mensch sich selbst bestimmt, und zwar durch die Vorstellung eines Zwecks. Der Willensentschlufs ist nichts Anderes, als das Produkt verschiedener, sich kreuzender oder zusammenwirkender Vorstellungen, von denen uns viele gar nicht zum Bewufstsein kommen. Von letzterer Art sind die Leidenschaften, so dafs die Freiheit um so gröfser ist, je mehr man sich durch die Vernunft, die Unfreiheit um so gröfser, je mehr man sich durch die Leidenschaften bestimmen läfst. C'est toujours par des voies déterminées et jamais sans sujet ou par le principe imaginaire d'une indifférence parfaite ou d'équilibre, dans laquelle quelquesuns voudraient faire consister l'essence

Digitized by Google

de la liberté comme si on pouvait se déterminer sans sujet et même contre tout sujet et aller directement contre toute la prévalence des impressions et des penchans. (Vol. I, S. 262.) Leibniz hatte es von Aristoteles erfahren, dafs die freien Handlungen nicht nur aus der Spontaneität, sondern auch aus der Berathschlagung hervorgehen. (Vol. I, S. 252.) Es beseitigt sich durch diese Erklärungen des menschlichen „Automats" zugleich der früher bezeichnete Irrthum über das was Leibniz Mechanismus nennt. Er sah durchaus richtig, wenn er dem Calcul auch ein bedingtes Recht über die Freiheit zuerkannte, wie denn die praktische Sittenlehre solcherlei Berechnung zu einem besondern Gegenstand ihrer Aufmerksamkeit zu machen hat. Die Herbart'sche Sittenlehre, wie sie neuerdings *Hartenstein* und *Strümpell* ausführlich behandelt haben, enthält nach dieser Seite manches Beachtenswerthe, bringt man dabei das grofse Mifsverständnifs in der Lehre vom Geist und namentlich von dessen Freiheit in Abzug.

§. 157.

Durch die Zahl ist das Daseiende als eine Vielheit von Wesen gesetzt: das Daseiende hat nicht allein die allgemeine metaphysische Bestimmung des Wesens, sondern ist Einzelnwesen, weil es als endliches Sein in den Formen von Raum und Zeit sich bewegt. Diese Wesenheit des wirklichen Seins ist nun aber kein absolut Einfaches, sondern mufs nach dem Gesetz metaphysischer Nothwendigkeit teleologisch auf sich selbst bezogen, als die Zweckeinheit von Unterschieden begriffen werden. Das Atom, die Molécule ist nicht ein Wirkliches, dessen Sein einfache Qualität und dessen Qualität einfaches Sein wäre: eine solche absolute Identität des Seienden streitet mit der nicht-nichtzudenkenden Nothwendigkeit des apriorischen Seins. Das Sein auch der Wirklichkeit mufs in der Einheit seines Wesens teleologische Bestimmungen, d. h. Qualitäten setzen, so dafs das quantitativ Kleinste der Erscheinung eine Mehrheit von Qualitäten enthält. Ein Ursprüngliches aber, das im Raum ausgedehnt und qualitativ bestimmt ist, und nicht weiter getheilt werden kann, ohne aufzuhören, als seiendes Wesen

Digitized by Google

zu existiren, mufs als das Grundelement der Materie angenommen werden. Denn werden, d. h. sich verändern, kann diese nur, wenn sie zuvor Etwas, d. h. ein Bestimmtes und nach Quantität und Qualität Begrenztes ist.[1]

[1] Der Paragraph wird mancherlei Anfechtungen erfahren. Zuerst wird man in Abrede stellen, dafs es Einzelnwesen in dem Sinn giebt, in welchem wir sie voraussetzen. Schon Cartesius dachte sich den Raum unendlich und in Folge dessen die Materie ins Unendliche theilbar. Die Dynamiker müssen ihm darin beipflichten. Allein wir haben bereits bewiesen, dafs es ein Widerspruch des abstrakten Denkens ist, den Raum als unendlich vorzustellen; noch viel weniger kann man von dem im endlichen Raum befindlichen Seienden eine unendliche Theilbarkeit aussagen, da diefs mit dem Begriff des wirklichen Seins schlechthin unvereinbar ist. Wir denken uns diese Theilbarkeit, weil wir die Zahleinheit positiv und negativ ins Unendliche wiederholen können. Allein im Wirklichen ist die Zahl nicht mehr Zahl, sondern Einzelnwesen, somit mit den Bestimmungen des wirklichen Seins behaftet. Von der andern Seite ist das nicht weiter theilbare Wesen kein Atom in den Sinn, dafs es absolut einfach die unterschiedslose Idendität von Wesen und Prädikat wäre. Ein derartiges Sein ist schlechterdings nicht zu denken, wenigstens nicht als ein wirkliches, und Herbart bewies darin einen scharfen Verstand, dafs er sein Reales ohne Ausdehnung dachte, was freilich so viel hiefs, als das Sein des Realen zu leugnen. Die Frage nach den Atomen ist in der neuern Chemie vielfach ventilirt worden. Die Atomistiker der Griechen fingirten verschiedene Berührungsflächen ihrer Atome, um die Verschiedenheit der Körper zu erklären, und *Spinoza* scheint ihnen beizupflichten. *Gassendi*'s Atomentheorie bekam dadurch einen ganz andern Anstrich, dafs er jedes Atom vermöge der ihm eigenen Kraft von den andern isolirt sein läfst. *Swedenborg* in dem „Prodromus principiorum" nahm an, die Atome haben durchschnittlich eine sphärische Gestalt, verbinden sich jedoch so, dafs verschiedene Figuren entstehen, die unter dem Namen der Crystallisationsformen bekannt sind. Die meisten Chemiker suchten die Thatsache, dafs das Mischungsgewicht, mit welchem ein jeder Körper mit jedem andern eine chemische Verbindung eingeht, durch eine ihm zukommende Zahl sich ausdrücken läfst, worüber die Stöcheometrie oder Aequivalentenlehre Aufschlufs ertheilt, gleichfalls durch die Annahme von Atomen zu erklären, und Gay-Lussac's Gesetz, dafs

Digitized by Google

alle Gase gleichmäfsig comprimirt und dilatirt werden können, ein Gesetz das übrigens neuerdings durch Reynaud sehr zweifelhaft gemacht wurde, sprach zu Gunsten der Atomistiker. Die Zahl der Atome, schlofs man, ist bei allen Gasarten bei gleichem Volumen dieselbe. Allein selbst *Dumas*, welcher der Dynamik keineswegs hold ist, hat dagegen die erheblichsten Bedenken vorgebracht und wünscht das Wort: „Atom" aus der Wissenschaft gänzlich gestrichen. (Leçons sur la philosophie chimique, p. 290.) Nur weifs er nicht recht, was er an die Stelle setzen soll. Jedenfalls ist es ein Bekenntnifs der Experimentalchemie, aus dem die Unstatthaftigkeit der absolut einfachen Atome deutlich erhellt. Das Atom der Chemie wie der Physik ist eine blofse Voraussetzung, die dazu dienen soll, die zusammengesetzten Stoffe durch ein Einfaches zu erklären. Das Element und Princip der Materie ist das Wesen, das zwar nicht weiter in einfachere Bestandtheile aufgelöst werden kann, aber doch in sich determinirt, mit unterschiedlichen Bestimmungen gesetzt ist. Diefs hat *Wolf* nur ungeschickt ausgedrückt, wenn er von der Monade sagt, sie sei zwar ohne Ausdehnung und Bewegung, jedoch das Element des ausgedehnten Körpers und der Grund der Bewegung. (Cosmolog. §. 183. 190.) „Das Wesen ist an sich unveränderlich und also bleibt nichts übrig, was verändert werden kann, als die Schranken dessen, was fortdauernd ist in einem Ding." (Vernünft. Gedank. v. Gott, der Welt und der Seele des Menschen, §. 108.)

§. 158.

Der Zweck ist die Kraft, welche die qualitativen Unterschiede des Wesens in seiner Existenz einheitlich verbindet. Weder über die Beschaffenheit der qualitativen Unterschiede, noch über die Zahl der sogenannten einfachen, d. h. chemisch nicht weiter aufzulösenden Substanzen und eben so wenig über die möglichen Verbindungen derselben läfst sich a priori etwas bestimmen: [1] hier eröffnet sich der Empirie ein unermefslich weites Feld. Dagegen stellt die Philosophie das durch die Vernunft des schöpferischen Willens geforderte Axiom auf, dafs die einfachen Substanzen nach Zahl, Qualität und Verbindungen so geordnet sind, dafs der in dem Wesen der Substanz liegende Zweck lediglich dazu dient, in seinem Theil dazu beizutragen, den vollkom-

Digitized by Google

menen Organismus des Weltsystems und dessen teleologische Bedeutung zu realisiren.

[1] Nur eitle Selbstüberhebung kann sich schmeicheln, die unserem Wissen auf dem Feld des Daseienden gesteckten Grenzen zu überspringen. Es ist nicht weniger unwahrscheinlich, dafs es je gelingen wird, zu den etlichen und funfzig einfachen Stoffen oder Elementen, welche die Chemie gefunden hat, alle übrigen zu entdecken, als es irgend möglich werden dürfte, diese sogenannten einfachen Stoffe aus einem oder mehreren Urstoffen abzuleiten. Man darf dabei nicht übersehen, dafs die Untersuchung sich auf unsern Planeten, und nicht einmal diesen ganz, sondern nur dessen äusserste Rinde beschränkt.

§. 159.

Von dem Zweck des Ganzen läfst sich im Allgemeinen ein Schlufs machen auf die Beschaffenheit und Gliederung der Wesenheiten, durch welche derselbe erreicht werden soll. Raum und Zeit sind die Formen des Daseins, und in dieser Eigenschaft können sie nicht anders als von Seiendem erfüllt vorgestellt werden. Ein leerer Raum und eine leere Zeit lassen sich mit dem Begriff der Schöpfung, durch welche eben Seiendes geschaffen werden soll, nicht vereinigen. Die allgemeinste und daher mit den wenigsten qualitativen Bestimmungen ausgestattete Substanz ist der durch alle Räume des Universums verbreitete Aether, dessen Vorhandensein durch astronomische Entdeckungen sehr wahrscheinlich gemacht wurde.[1] Obwohl derselbe vielleicht auch da existirt, wo wir künstlich einen leeren Raum bewerkstelligt zu haben glauben, so hat sein Dasein in solcherlei leerem Raum bis jetzt nicht bewiesen werden können.[2]

[1] Der Aether ist etwas ganz Anderes als die Atmosphäre unserer Erde. Dafs die Sonne und die gröfsten Planeten unseres Systems keine Atmosphäre haben, ist durch den 1805 zum ersten Mal beobachteten Durchgang des Merkurs und der Venus durch den Sonnenmeridian, und durch die Bewegungen der Trabanten des Jupiter bewiesen. Denn da in beiden Fällen keine Refraktion des Lichtes Statt findet, wie diese durch eine vorhandene Atmosphäre

Digitized by Google

nothwendig bewirkt würde, so können die Sonne und ihre gröfsten Planeten keine atmosphärische Umhüllung wie die Erde haben. Dagegen findet sich *Encke* durch die Störungen, welche der nach ihm benannte Komet in seiner Bahn erleidet, zu der Annahme eines Himmelsäthers veranlafst, von dessen Widerstand der Komet gestört wird. Derselbe Aetherwiderstand würde auf die Planeten keinen bemerkbaren Einflufs ausüben, da deren Materie massenhafter, schwerer ist als die kometarische. Indessen hält Encke selbst die Sache noch für problematisch und *Bessel* theilt dieselbe Ansicht. — Die Alten nannten den obersten Himmelsraum Aether, wie *Aristoteles* meint, von dem steten Laufen in unendliche Zeit. Aristoteles bestimmt denselben als gegensatzlos, weder leicht noch schwer, ohne Ab- und Zunahme, ohne Veränderung und darum ewig. (De coelo, I, 3.)

[3] Aristoteles bestritt das „Leere" der Atomistiker: das Gröfser und das Kleiner, das Mehr und das Minder in den körperlichen Eigenschaften beruhe nicht auf einem theilweisen Dasein und Nichtdasein des Leeren, sondern sei als blofse Veränderung durch die innere Eigenthümlichkeit des Gegenstands selbst bedingt. Dafs durch die Luftpumpe kein absolut Leeres zu Stande kommt, liegt schon in der Construktion derselben; gegen das Leere in der Torricelli'schen Röhre aber bemerkten die Cartesianer, durch die Poren des Glases können Licht und andere sehr feine Substanzen hindurchdringen, und *Leibniz* pflichtet ihnen bei. (Opp. II, 766.)

§. 160.

Wenn nun aber das Wesen in der Beziehung auf sich einzeln existirt, wie geschieht es, dafs es mit andern Wesen in Berührung kommt? Worin liegt der Grund, dafs das Einzelne mit dem Einzelnen sich verbindet? Das Wesen des Endlichen in seiner zeiträumlichen Beschränkung punktualisirt sich und hat damit seinen Zweck in sich selbst: allein wie es an sich ein räumlich Ausgedehntes ist, so mufs es als raumerfüllend nothwendig in irgend einer Beziehung stehen zu den andern raumzeitlichen Wesenheiten, und diese Beziehung kann, da es keinen leeren Raum giebt, nur darin bestehen, dafs das Wesen mit dem Wesen sich verbindet. Bei dem endlichen Sein wird die Beziehung des Wesens auf sich zu einer Beziehung auf

Digitized by Google

Anderes, das in den Schranken desselben Raums und derselben Zeit mit ihm gesetzt ist. Die Beziehung von Endlichem zu Endlichem ist Bewegung. In ihr ist der leere Raum getilgt und die Verwirklichung höherer Zweckbegriffe, als sie in dem einfachen Element realisirt sind, möglich. [1]

[1] Damit ist der erste Schritt gethan, um von der Atomistik, die man in §. 157 hineinlesen kann, hinwegzukommen, und der Naturdynamik ihr Recht widerfahren zu lassen.

§. 161.

Jedes Einzelne wirkt bewegend auf das Ganze und wird seinerseits von dem Ganzen bewegt. Raum und Zeit sind nicht die Ursachen dieser Bewegung, wohl aber die Bedingungen, unter welchen dieselbe wirklich ist. Die eigentliche Ursache der Bewegung ist die dem Seienden anhaftende Natur der Endlichkeit, in Folge der es weder absolut thätig wie der göttliche Wille, noch absolut leidend wie das metaphysische Sein ist. Das Einzelne der Endlichkeit verhält sich thätig, sofern es das Andere bewegt, leidend, sofern es bewegt wird. Die Combination beider Zustände ist die wirkliche Bewegung und es beruht darauf die Nothwendigkeit, dafs Alles in der Welt bewegt, nirgends und niemals absolute Ruhe oder Stillstand ist. [1]

[1] Unser Weltsystem bietet keinen absolut festen Punkt dar, wenigstens zeigen die Störungsrechnungen, dafs die Sonne kein solcher Punkt ist. Wenn die Planeten ihre Stellung gegen die Sonne ändern, so ziehen sie eben so gut die Sonne in andern Richtungen an und verrücken sie von ihrem Platz, als die Sonne die Planeten ansieht. Die grofse Ellipse, welche die Erde um die Sonne beschreibt, spiegelt sich ab in einer kleinen ganz ähnlichen, in welcher der Mittelpunkt der Sonne um den gemeinschaftlichen Schwerpunkt der Erde und Sonne herumgeht. Sodann zeigen die Flecken auf der Sonne, dafs diese sich um eine Achse dreht. Die Annahme, dafs die Schwerkraft auch aufserhalb unseres Sonnensystems Statt findet, wird dabei durch den Umstand bestätigt, dafs wir bestimmt nachweisen können, sie erstrecke sich weiter als der weiteste Planet,

Digitized by Google

der Uranus. Denn die Bahn des Halley'schen Kometen, der durch seine mehrmalige Wiederkehr gezeigt hat, dafs die Kraft der Schwere seine Bewegungen regulirt, geht noch einmal so weit als die Uranusbahn; so dafs das allgemeine Gesetz: die Schwerkraft nimmt in demselben Verhältnifs ab, in welchem das Quadrat der Entfernung zunimmt, auch aufserhalb unseres Sonnensystems Geltung haben mufs.

§. 162.

Diejenige Erscheinungsweise des endlichen Seins, in welcher das leidende Princip des metaphysischen Seins noch das Uebergewicht hat über das durch den schöpferischen Willen in alles Wirkliche gelegte Princip der Thätigkeit, heifst Materie, in welcher die Nothwendigkeit des apriorischen Seins als Schwere erkannt wird. Als absolut schwer wäre die Materie zugleich bewegungslos oder schlechthin träge und unbewegend, d. h. ohne Einflufs auf die Bewegung eines Andern. Aber das aktive Princip, das zugleich in der Materie wirksam ist, zeigt in der Schwere dadurch sich thätig, dafs es das Andere an sich heranzieht und in Bewegung bringt. Als aktiv ist die Schwere Schwerkraft oder Anziehungskraft. Durch die leidentliche Eigenschaft der Materie einestheils und anderntheils durch ihre anziehende Thätigkeit erklären sich die Himmelsbewegungen. [1]

[1] Man hat zu zwei ganz verschiedenen Kräften seine Zuflucht genommen, um die Planetenbewegung zu erklären, zu der Wurf- oder Stofskraft und der Anziehungskraft. Ursprünglich läfst man die Weltkörper in den Raum hineingestofsen werden, und damit sie sofort nicht in gerader Richtung ins Unendliche fortrollten, wurden sie von der Schwere angezogen und bewerkstelligten dadurch ihre Revolutionsbewegung um den Centralkörper. Die Rotation des Planeten oder die Drehung desselben um seine eigene Achse macht man sich dadurch vorstellig, dafs die primäre Wurfkraft nicht nach dem Mittelpunkt des Planeten zu gerichtet war, sondern einen Punkt seiner Aufsenseite berührte, wodurch der Planet um seine Achse rotiren mufste. Bei der Erde müfste dieser Stofs um den $\frac{1}{100}$sten Theil des Halbmessers, oder um 5 Meilen an dem Mittelpunkt vorübergegangen sein, um beide Bewegungen zu bewirken. (*Schubert,*

Digitized by Google

Populäre Astronomie, Thl. III, §. 179.) Der philosophischen Betrachtung kann eine solche Deutung nicht genügen. Die doppelte Drehung folgt vielmehr aus dem Wesen der Bewegung. Diese findet allein Statt, wo das Sein sich leidend und thätig zugleich verhält. Als schwer ist der Himmelskörper bewegungslos: aber er ist zugleich thätig, so zwar, dafs diese Thätigkeit in demselben Verhältnifs wächst wie die Masse seiner Materie. Die Materie des kleinern Körpers wird von dem gröfsern angezogen und würde sich mit dem letztern verbinden, wofern nicht auch die kleinere Masse als träge bewegungslos zu verharren strebte und als thätig auch die gröfsere Masse an sich heranzöge. Jedoch wäre dieser Widerstand fruchtlos ohne eine dritte Kraft der Anziehung. Auch von den dem Hauptkörper der Anziehung entgegengesetzten Körpern wird der Planet angezogen, so dafs sein Streben, zu beharren, durch die Anziehung der dem Centralkörper entgegenwirkenden Körper unterstützt wird. Das Streben des einzelnen Körpers, für sich zu beharren, seine Schwere und seine Anziehungskraft, sodann die Anziehungskraft des Centralkörpers und die in entgegengesetzter Richtung wirkende Anziehung der andern Körper verursacht zugleich die Drehung um die eigene Achse, vermöge der von entgegengesetzten Seiten wirkenden Anziehung und in Kraft des Widerstands, womit der rotirende Körper der Anziehung widersteht und gegen sie reagirt. Die Kraft des Widerstands gegen die Anziehung ist die Ursache der Bewegung. *Newton's* Gravitationsgesetz: „Jeder Körper übt auf jeden andern Körper eine anziehende Kraft aus, deren Quantität sich direkt verhält wie die Masse des anziehenden Körpers und umgekehrt wie das Quadrat seines Abstandes" — ist nicht ohne Grund von *Schelling* so hart getadelt worden, weil dadurch das eigentliche Verständnifs der Natur eher getrübt als aufgeklärt wurde. Der positive Gewinn, welcher daraus für die Berechnungen der Astronomie erwuchs, soll dadurch nicht in Abrede gestellt werden, obschon es zweifelhaft ist, ob auch alle Sätze, die man von dem Gesetz ableitet, mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Schelling bekämpfte zumeist die atomistische Grundlage desselben.

§. 163.

Die Anziehungskraft wirkt immer in gerader Linie nach dem Anziehungspunkt und mag, da sie die Continuität alles raumzeitlichen Seins dadurch vermittelt, Magnetismus heifsen. In diesem Sinn ist jeder Körper magnetisch

Digitized by Google

und weil dieſs der Fall, kann es keinen leeren Raum geben, da der Magnetismus die gesammte Materie unter sich verbindet. Sind es nun aber Atome, welche als untheilbar auch in der Continuität beharren,[1] oder bringt es der Magnetismus zu wahrhafter Vereinigung der Stoffe? Obwohl wir auf der Grundlage der Metaphysik ein quantitativ Kleinstes mit bestimmten Wesensunterschieden behauptet haben, so hindert uns dieſs nicht, die Vielheit der Seinswesen wirklich zu einem Ganzen verschmelzen zu lassen; ja eine solche von der Dynamik behauptete Vereinigung ist sogar eine ausdrückliche Forderung unseres Princips. Denn da wir die Beziehung durchaus als einen immanenten und keineswegs äuſserlich-mechanischen Begriff gefaſst haben, so kann, wenn die Beziehung, der Natur des endlichen Seins gemäſs, von Innen nach Aufsen gerichtet ist und Einzelnes mit Einzelnem im Verbindung bringt, solche Verbindung gleichfalls nur eine immanente, d. h. aus einer zunächst äuſserlichen zu einer innerlichen, aus einer mechanischen zu einer teleologischen erhoben sein.

[1] Die ältere Atomistik hatte Häkchen und Widerhäkchen an den Atomen ersonnen, um die Verbindung derselben denkbar zu machen. Davon ist nun freilich die neuere Atomenlehre abgekommen, jedoch nur um eine Unwahrscheinlichkeit an die Stelle der andern zu setzen. Der Körper — so lautet das neue Glaubensbekenntniſs — besteht aus Theilen, welche durch leere Zwischenräume von einander getrennt sind. Jedes Theilchen besteht aus einem Kern, der Molécule, und aus einer Atmosphäre von Stoffen, deren Masse gegen die der Molécule nicht in Betracht kommt. Gebildet ist diese Atmosphäre aus Wärmestoff und vielleicht auch aus elektrischen, magnetischen und andern Materien. Ihre Gröſse und Dichtigkeit ist veränderlich. Wir bemerken, daſs es nicht sowohl Chemiker, als groſse Mathematiker waren, welche der Atomistik diesen Ausdruck gaben. Nach Newton allermeist Laplace und dessen Schule, besonders Poisson in seinem Werk über die „Capillarität“ (S. 272). Weiter wird angenommen, daſs es so viele Arten von Atomen giebt, als chemische Elemente. Sollte sich die Zahl der letztern vermehren

Digitized by Google

oder durch eine unerwartete Entdeckung vermindern, so wird sich die Anzahl der Atome leicht berichtigen lassen. Diese Atome sind ursprünglich in ihrer jetzt vorhandenen Art und Zahl geschaffen worden. Sie besitzen physische Untheilbarkeit, absolute Undurchdringlichkeit und verschiedene Gestalt. Sie sind vielleicht in der Gröfse verschieden, vielleicht besitzen sie aber auch einerlei Gröfse, und dann mufs eine materielle Verschiedenheit Statt finden. Die ihnen ursprünglich eingepflanzte Affinitäts- und Cohäsionskraft ist in ihrer Stärke nach der Art der Atome verschieden. Durch diese Kräfte wird nicht allein die Lage der Atome gegen einander, sondern auch die Intensität ihrer Verbindung mit einander und die Stärke ihres Zusammenhangs bestimmt.

§. 164.

Die durch den Magnetismus zu Stande gebrachte Verbindung der homogenen Massen ist die Cohäsion. Cohärent ist die Materie in allen möglichen Formen, als Aether, Gas, flüssiger und fester Körper. Nur im Stetigen, in welchem die Theile nicht getrennt sind, in welchem es keine Grenze des einen Theils gegen den andern giebt, nur da existirt Cohäsion, deren erstes Geschäft ist, die Grenzen zu vertilgen, die Trennung zu vernichten an Theilen, welche der gleichen Cohäsion fähig sind. Die Verbindung selbst erfolgt durch Bewegung als Resultat der magnetischen Wirkung in den schweren d. h. ausgedehnten Körpern. Dafs die Vereinigung in ätherförmigem, gasförmigem, flüssigem und festem Zustand einen verschiedenen Grad von Cohäsion bewirkt, ändert am Wesen der Cohäsion nichts: in allen Zuständen ist eine Vereinigung getrennter Körpertheilchen zu einem wahrhaften Ganzen.[1]

[1] Dafs die Atomenlehre die Cohärenz niemals erklären kann, hat *Weifs* in der Abhandlung: „Vorbegriffe der Cohäsionslehre“ (Abhandl. d. physik. Classe d. Berliner Akad. d. Wissensch. 1832. S. 61 f.) vortrefflich auseinandergesetzt. Die Cohäsion ist und bleibt für die Atomenlehre nur Adhäsion, indem die Atome sich nicht oder kaum berühren, und selbst wenn für manche Fälle eine Berührung zugegeben oder etwa für nothwendig erachtet werden sollte, können nur die Erscheinungen der Adhäsion eintreten, weil

Digitized by Google

die gemeinschaftliche Grenze zweier Atome in der Berührungsfläche stets aufrecht erhalten werden mufs. Die Materie cohärirt nicht und die Cohäsion steckt einzig und allein im Uratom, dem sie angeboren ist, also auch nicht einmal im Doppelatom und noch weniger in den Gruppen von homogenen Uratomen.

§. 165.

Das aktive Princip, das im Magnetismus die Körper durch Bewegung vereinigt, erscheint als Licht. Das Licht ist die freiwerdende, aus den Banden des Seins sich loswindende Materie, folglich die Anziehungskraft das von dem Sein überwältigte, in der Materie verschlossene Licht. Die Lichtnatur gehört somit zum Wesen des Körpers: jeder Körper, sofern er Anziehungskraft besitzt, strahlt Licht; denn das Licht selbst ist nichts Anderes als die erscheinende, sichtbar werdende Bewegung der Anziehung. Wo Anziehungskraft oder Magnetismus, ist auch Lichtprozefs; nur dafs dieser nicht überall erscheint, sondern in den meisten Fällen als Wärme sich fühlbar macht. Jede Wirkung eines Körpers auf den andern ist von einem Wärme- und beziehungsweise Lichtprozefs begleitet, und da die Materie als stetig den Raum erfüllt, so enthält der erfüllte Raum in allen seinen Theilen Licht. [1]

[1] Einen Beleg für diesen Satz enthält die Entdeckung *Moser's*, dafs zwei Körper, auch wenn sie aller äufsern Lichteinwirkung entzogen sind und in keiner Weise selbstleuchtend erscheinen, noch in einiger Entfernung Licht gegen einander ausstrahlen, dessen Wirkung wahrgenommen werden kann.

§. 166.

Die Elektrizität ist der qualitativ bestimmte Magnetismus oder die individuelle Cohäsionskraft des einzelnen Körpers. So wahr es daher auch ist, was *Schelling* [1] schon vor langer Zeit behauptete und nachher auf empirischem Weg bestätigt wurde, dafs Magnetismus und Elektrizität eine und dieselbe nur verschieden modifizirte Grundkraft seien, so kann man darum doch nicht sagen, dafs von dem Grad der Cohäsion eines Körpers

Digitized by Google

sein elektrisches Verhalten zu einem andern Körper abhänge. Auch ist die Affinität oder chemische Verwandtschaft zweier Körper nicht bedingt durch die gröfsere oder geringere Intensität der beiderseitigen Cohäsionskraft, sondern durch die Qualität der Cohäsion. Je nach der Modalität ihrer magnetischen Natur verhalten sich die Körper abstofsend zu einander, oder streben sie aus heterogenen Massen zu einer homogenen sich zu vereinigen.[2]

[1] Die Schwere erscheint nach Schelling zwischen einzelnen Körpern als Cohäsionskraft, was eben so viel ist als Magnetismus. Das allgemeine Band sucht alles Einzelne zusammenzufassen und so die Materie als Ganzes darzustellen. Nun aber bestehen alle einzelnen Materien nur in dem relativen Plus oder Minus von Positivität und Negativität, wodurch sie sich als Einzelnes von andern Einzelnen unterscheiden und im Gegensatz erhalten. Differente Körper streben sich zu vereinigen, indifferente stofsen sich ab, und so erscheint dasselbe Gesetz, welches dort als Magnetismus sich aussprach, hier im Conflikt des Einzelnen mit Einzelnem als Elektrizität.

[2] Heterogenes entwickelt bei der Berührung elektrische Thätigkeit, d. h. die differente Cohäsionskraft zweier differenter Körper spannt sich, oder die Cohäsion, welche den einen Körper zusammenhält, wendet sich gegen den fremden Körper, wobei die innere qualitative Natur der Körper äufserlich in der erscheinenden Elektrizität sich offenbart. Das elektrische Verhalten eines Körpers zu dem andern ist einestheils ein Bestreben desselben, seine Cohäsion und damit seine Natur zu erhalten, anderntheils ein Versuch, die Wirkung der Anziehung des fremden Körpers aufzuheben. Die Elektrizität ist negativ, wenn die beiden elektrisch gespannten Körper durch ihre Cohäsionskraft sich gegenseitig abstofsen, um für sich zu beharren, positiv, wenn sie durch das Streben, homogen zu werden, die gegenseitige Spannung auszugleichen suchen.

§. 167.

Wo Elektrizität sich entwickelt, ist das normale Cohäsionsverhältnifs heterogener Körper in gröfserem oder geringerem Grad gestört, wefshalb auch bei der durch die eigenthümliche Natur zweier Körper bedingten elektrischen Wirkung sich stets Wärme und beziehungsweise Licht erzeugt.[1] Je nach der eigenthümlichen Beschaffenheit die-

Digitized by Google

ser Körper bringt es die positiv wirkende Elektrizität bei günstigen Cohäsionsverhältnissen dahin, dafs das Heterogene im chemischen Prozefs[2] zu einer homogenen Masse sich verbindet. Dabei wird der Körper einen um so gröfsern Widerstand gegen die Aufhebung seiner Individualiät äufsern, je gröfser seine spezifische Verschiedenheit ist von derjenigen des Körpers, mit welchem die Vereinigung erfolgen soll.[3]

[1] Die Erklärungen, welche die Handbücher der Physik über die Phänomene der Elektrizität enthalten, sind bis zu dieser Stunde wahrhaft trostlos. Fast allgemein bekennt man sich zu *Symmer's* Hypothese, nach welcher es zwei elektrische Materien giebt, die sich gegenseitig anziehen, während die Theile jeder einzelnen einander abstofsen; sind sie durch einen Nichtleiter getrennt, so dafs sie nicht zusammen kommen können, so binden sie einander aus der Ferne, d. h. die eine hebt die Wirkung einer gleichen Quantität der andern auf. Bei dem wirklichen Uebergang der einen in die andere vernichten sie einander, oder heben sich auf, und bringen so den unelektrischen Zustand hervor; werden diese verbundenen elektrischen Materien durch irgend ein Mittel getrennt, so zeigt sich der Körper elektrisch. Mit dieser Hypothese, welche die elektrischen Phänomene umschreibt, statt sie zu erklären, zusammengehalten ist die von *Paret* (Cosmol. physique, p. 104), so unhaltbar auch im Allgemeinen, doch ein Fortschritt. Letztere vindicirt dem Körper, in Folge der ihm eigenen Cohäsionskraft, das Vermögen, eine gewisse Quantität des elektrischen Fluidums aufser dem ihm von Natur zukommenden anzuziehen und zurückzubehalten. Dieses Vermögen nimmt in dem Verhältnifs des auf dem Körper sich mehrenden elektrischen Fluidums ab und nimmt zu in demselben Maafs, in welchem das dem Körper von Natur zukommende elektrische Fluidum sich vermindert. Ersteres ist die positive, Letzteres die negative Elektrizität

[2] Ueber den Einflufs der Elektrizität auf den chemischen Prozefs sind die Meinungen höchst verschieden. *Schelling* hatte gelehrt, der Galvanismus oder Chemismus vereinige die Idendität des Magnetismus und die Duplicität der Elektrizität in sich, sei die höhere Einheit beider Gegensätze, was insofern vollkommen richtig ist, als der chemische Prozefs nur als eine besondere Wirkungsweise der Elektrizität betrachtet werden kann, wie diefs *Volta*, der

Digitized by Google

Entdecker der galvanischen Säule, siegreich gegen Galvani's Behauptung, die Säule erzeuge ein besonderes Fluidum, durchführte. *Davy* gründete darauf seine Theorie der Elektrizität. Eine allgemeine Attraktion verbindet die Theilchen der Körper und erzeugt die Cohäsion. Aber die Berührung zweier verschiedener Körper entwickelt eine neue Kraft, die Elektrizität, welche dahin strebt, die ähnlichen Theilchen von jedem derselben zu trennen und die heterogenen Theilchen beider sich nahe zu bringen. Je entgegengesetzter die Beschaffenheit beider Körper ist, desto mächtiger ist die sich entwickelnde Elektrizität. Nun tritt ein Zeitpunkt ein, wo die zweite Kraft über die erste den Sieg davon trägt, wo die allgemeine Anziehung von der elektrischen überwunden ist; jetzt verlassen sich die ähnlichen Theilchen und die unähnlichen treten zusammen. Ist die Combination zu Stande gebracht, so hat die durch die Berührung erzeugte Kraft ihren Zweck erreicht, die Wirkung wird unnütz und die Materie kehrt unter die Herrschaft der allgemeinen Attraktionskraft zurück. In seinem vortrefflichen Werk: „Philosophie der Chemie“ (S. 66) hat *Karsten* dagegen geltend gemacht, daraus, dafs eine elektrische Spannung zwischen dem festen und flüssigen Körper der chemischen Verbindung immer vorangehe, und dafs diese Spannung in dem Augenblick aufhöre, wo die Auflösung vollbracht, könne nicht gefolgert werden, dafs ein Zusammenfallen von + und − zu 0E die Ursache der Auflösung sei. Das Aufhören dieser Spannung sei vielmehr nur die Folge der Auflösung, weil zwischen den beiden Körpern nun die Grenze weggefallen, welche ihnen in der Berührungsfläche vor ihrer Vereinigung dargeboten und von deren Aufrechthaltung die Elektrizitätsäufserung ganz allein abhängig gewesen. Bei vielen Körpern mache sich die Berührungselektrizität in einem hohen Grad bemerkbar, ohne dafs eine chemische Vereinigung Statt finde, wie es sein müfste, wenn Elektrizität die Ursache der chemischen Verbindung wäre. Man kann diese Einwürfe in ihrem ganzen Gewicht gelten lassen und dennoch behaupten, die positive Form der Elektricität vermittle den chemischen Prozefs. Nur Davy's Theorie stöfst auf unausgleichliche Widersprüche, weil sie das positive und negative Verhalten der Elektrizität mifskennt.

[3] Das Metall wird unter andern Erscheinungen von der Säure aufgelöst als sein Oxyd. Die Auflösung eines Metalls in Säuren ist mit einer oft sehr heftigen Entwickelung von Gasarten verbunden, und je heftiger diese Entwickelung, desto höher steigt die Temperatur, statt zu sinken, wie es bei einer Gasbildung zu erwarten

Digitized by Google

gewesen wäre. Das Oxyd löst sich mit gröfster Ruhe ohne Gasentwickelung auf, und die Temperatur wird dabei ungleich weniger gesteigert.

§. 168.

Haben zwei oder mehrere heterogene Körper zu einer homogenen Masse sich vereinigt, so ist wie der Körper selbst so auch seine Cohäsion eine durchaus neue, jedoch so dafs die Cohäsionsverhältnisse der combinirten Körper je nach der Eigenthümlichkeit und Verwandtschaft dieser verschieden sind.[1] Entsteht durch den chemischen Prozefs ein fester Körper, so erfolgt die Bildung desselben in gewissen symmetrischen Formen, Crystallisationsformen genannt. Man hat dabei wahrgenommen, dafs verwandte Körper, deren Mischungsverhältnisse wenig abweichen, sich gegenseitig ersetzen können, ohne dafs der werdende Crystall in seiner Gestalt dadurch eine wesentliche Aenderung erleidet.[2]

[1] Je mehr die heterogenen Körper ihrer Eigenthümlichkeit nach von einander abweichen, desto gröfser ist die Intensität ihrer Cohäsion in der homogenen Combination. Nichts leichter, als die Bestandtheile des Bergcrystalls von einander zu trennen. Fordert man dagegen die Scheidung der beiden Silikate, aus denen er besteht, so ist die Sache bereits weit schwieriger. Soll man aber gar die Kieselsäure (Kieselerde) ausscheiden, so kann diefs nur durch starke Säuren geschehen, die sich der Basen bemächtigen. Wollte man endlich die Cohäsionskraft lösen, wodurch der Sauerstoff mit dem Silicium zusammenhängt, müfste man die gewaltigsten Mittel in Anwendung bringen, über welche die Chemie verfügen kann.

[2] *Mitscherlich* hat diese Erscheinung vollständig und gründlich untersucht und das aufgefundene Verhalten der Körper Isomorphismus genannt.

§. 169.

So wie einzelnen Gruppen von Körpern eine annähernd gleiche Gröfse der Cohäsion zukommt, von welcher die äufsere Gestaltung eine Folge ist, so gilt Dasselbe von dem spezifischen Gewicht und der spezifischen Wärme. Bei allen chemischen Verbindungen findet eine

Digitized by Google

Verdichtung oder Zunahme des spezifischen Gewichts Statt, wobei das Verhältnifs dieser Verdichtung oder des Grads der Raumerfüllung mit den übrigen Eigenschaften jener Verbindungen in bestimmtem Zusammenhang steht.[1] Die spezifische Wärme der einfachen Körper mit ihrem spezifischen Gewicht multiplizirt giebt ein gleiches Produkt, d. h. es bedarf einer gleichen Wärmemenge, um jeden einzelnen Bestandtheil eines jeden einfachen Körpers um einen Grad zu erwärmen.[2] Alle diese Erscheinungen sind ein Ergebnifs der Ausdehnung der Materie durch Bewegung.

[1] Es ist sehr wahrscheinlich, dafs die zusammengesetzten Körper, bei welchen ein geringeres spezifisches Gewicht angetroffen worden ist, als sie nach der Berechnung haben sollten, keine chemische Verbindung, keine homogene Materie, sondern Gemenge von mehreren Verbindungen gewesen sind. Ob sich eine Gesetzmäfsigkeit der Verdichtung bei der Bildung zusammengesetzter Körper werde auffinden lassen, mufs so lang zweifelhaft gelassen werden, bis wir eine genaue Kenntnifs der spezifischen Gewichte der Elemente und ihrer Verbindungen besitzen. Aus Allem erhellt übrigens, dafs die Cohäsionskraft durch die verschiedenartige Verdichtung der Materie diejenigen Erscheinungen hervorbringen kann, welche man einer gröfsern oder geringern Verwandtschaftskraft zuschreiben möchte.

[2] Das Gesetz wurde von *Dulong* und *Petit* entdeckt. Später fand man, dafs dasselbe auch auf gewisse Gruppen von zusammengesetzten Körpern Anwendung findet.

§. 170.

Materie und Bewegung sind die beiden Principien des wirklichen Seins; aber die Materie ist überall eine concret bestimmte und die Bewegung gleichfalls eine spezifische. Die Metaphysik fordert eine Aufhebung des Gegensatzes zwischen einseitiger Atomistik und einseitiger Dynamik auf einem höhern teleologischen Standpunkt. Weder ist die erscheinende Welt ein durch den Mechanismus gewisser Kräfte zu Stande gebrachtes Congregat (Adhäsion) in sich unveränderlicher Atome, noch kann

Digitized by Google

man mit der Dynamik aus der Duplicität der Bewegung, als einer expandirenden und contrahirenden Kraft, und aus dem allgemeinen Gegensatz von Licht und Materie den „schönen Schein des Lebens“ werden lassen.[1] Vielmehr hat man die Materie zu betrachten als ein nach dem Gesammtzweck der Schöpfung in einer Reihenfolge von elementaren und combinirten Stoffen quantitativ und qualitativ Begrenztes, das als cohärent den Gegensatz eines leidenden und thätigen Princips in den spezifischen Formen und Erscheinungen der Bewegung zur Anschauung bringt.

[1] Wenn man die in der Materie erscheinende Schwere die objektiv-reale und das Licht die subjektiv-ideale Thätigkeit nennt, so läfst sich damit nur dadurch etwas erklären, dafs die Schwere in der Cohäsion eines bestimmten Körpers und das Licht als spezifisches Cohäsionsverhalten aufgezeigt wird. — Da Wärme, Licht und Schall nur als verschieden modifizirte Bewegungen auf unsere Sinne wirken, vermuthet *George* („Die fünf Sinne“, S. 154), alle Sinnesempfindungen seien Modifikationen, welche die bewegte Aufsenwelt in dem lebendigen Organismus hervorbringe. Jeder einzelne Sinn wäre demnach der Leiter für ein gewisses Maafs der Bewegung, was für den Geruch und Geschmack jedenfalls sehr problematisch ist. Beziehungsbegriffe allein erklären nichts, darum auch die Bewegung nicht. *Karsten*, der die theoretischen Spekulationen der Atomistiker in ihrer ganzen Blöfse aufzeigt, sieht sich defshalb bei seiner dynamischen Lehre genöthigt, den Grund der verschiedenen Cohäsionszustände der Materie in der zufälligen Bildungsweise derselben zu suchen. Ursprünglich ist ihm alle Materie homogen, weil sie nur das Reale in Raum und Zeit ist. Aller Materie allein gemeinsam ist die Schwere; die Wirkung einer Materie auf die andere, aufser der Berührung, und die Verschiedenartigkeit der Materie knüpft sich an Bedingungen, welche bei dem beschränkten Umfang unserer Erfahrungskenntnisse nicht ermittelt werden können.

§. 171.

Das Werden, d. h. sich Verändern der cohärenten Materie durch die Bewegung ist bereits eine Form des Lebens, und mit Recht hat man den organisirenden Trieb der Materie ihr stummes Leben genannt. Bei der Bildung

Digitized by Google

unorganischer Körper dauert übrigens die Entstehung der durch die Cohäsionskraft sich individualisirenden Materie nur so lange fort, als das Heterogenwerden der Mischung durch die Cohäsionskraft bewirkt werden kann. Jedoch bietet das constante Verhältnifs der Luftarten in der Atmosphäre[1] und der constante Salzgehalt im Ocean bereits zwei Beispiele einer perennirenden chemischen und Bildungsthätigkeit dar, und ohne im eigentlichen Sinn lebendig zu sein,[2] sind Luft und Wasser doch die Elemente, in welchen sich alles Leben bildet. Im lebendigen, organischen Sein hat das qualitativ und quantitativ bestimmte Untheilbare des anorganischen Seins Platz gemacht einer höheren Wesenseinheit — der Zelle.

[1] Man kennt nicht die Mittel, welche die Natur anwendet, um das Verhältnifs des Sauerstoffgases zum Stickgas auf eine wunderbar überraschende Weise in der Atmosphäre aufrecht zu erhalten. So locker die Cohäsion der beiden Gasarten auch sein mag, so ist das Verbindungsverhältnifs doch wahrscheinlich schon genügend, um die Absonderung des einen, oder die Aufnahme des andern Bestandtheils befördern und erleichtern zu helfen, wenn einer über den andern durch irgend einen Prozefs der Natur ein Uebergewicht erhalten sollte. Dasselbe gilt von dem Salzgehalt des Meers.

[2] Das Rhythmische in der Anziehung der Atmosphäre gegen die Erdveste, die wechselnden Zustände des Erdmagnetismus, die pulsirenden Strömungen des Wassers, das Geheimnifs der Quellen, der glühende Athem der Vulkane sind bereits Spuren einer organischen Bewegung. (*Keferstein*, Naturgeschichte des Erdkörpers, Thl. I, S. 62.)

§. 172.

Die homogenen Urelemente des Seins verbinden sich in gegenseitiger Anziehung zu einem Ganzen und auch die heterogenen Stoffe verschmelzen so in einander, dafs die neugebildete Materie gleichfalls auf ein besonderes Urelement zurückgeführt werden mufs. Umgekehrt beharrt die lebendige Zelle in ihrer Besonderheit, indem sie durch Selbstbewegung,[1] in Folge einer fortgesetzten Reaktion wider die fremden Elemente und deren Wirkungen, gegen

Digitized by Google

alles Andere sich abgrenzt. Das passive Princip der Schwere potenzirt sich zur Erregbarkeit[2] und die Attraktionskraft zieht in der beständigen Thätigkeit einer aktiven Erregung den homogenen Stoff an die Zelle heran, um denselben Behufs der Selbsterhaltung der Zelle aufzulösen, d. h. heterogen zu machen, und dann wieder in dem Ernährungsprozefs mit der Zelle homogen zu machen, d. h. zu assimiliren.

[1] Schon die Dotterkugel dreht sich ganz stark und ordentlich majestätisch um sich selbst. (*R Wagner.*)

[2] Seit *Haller* (Elem. Physiol. IV, 461) ist man gewohnt, die Irritabilität nur der animalischen Muskelfaser beizulegen, während sie allem organischen Leben ohne Unterschied eigen ist. *Bacon* (De augm. scient. IV, 3) nennt bewufste und unbewufste Empfindung perceptio, wie später *Leibniz*, und *Glisson* gebraucht das Wort „Irritabilität" von der Reaktion der nicht bewufsten Gebilde gegen einen auf sie wirkenden Reiz.

§. 173.

Sich ernährend ist das Leben der Zelle Meister über den fremden Stoff, dieser nicht mehr Selbstzweck, sondern Mittel für den lebendigen Zweck. Die allgemeine Anziehung und Spannung der Stoffe gegen einander und ihre Cohäsion ist getilgt, indem die Zelle als organische Totalität lebendiger Bestimmungen in ihrer Idendität verharrt, und nicht mehr wie das anorganische Urelement bei der Verbindung die Grenze aufhebt, sondern sich erhaltend neue Zellen um sich bildet. Und zwar sind diese nicht schlechthin homogen mit der Urzelle; vielmehr weil in letzterer bereits der ganze Organismus der Möglichkeit nach enthalten ist, so bestimmt der werdende und sich aus der Urzelle entfaltende Zweck des Ganzen die Zelle, in teleologischer Thätigkeit die herangezogene Nahrung nach der Ordnung und dem Gesetz, welche der Organismus verlangt, nicht blofs zu einem gleichnamigen Zellensystem, sondern zu Systemen von

Digitized by Google

Zellen zu organisiren, die alle durch die Identität des Gesammtzwecks unter sich verknüpft sind.[1]

[1] Organische Ernährung ist immer zugleich Wachsthum.

§. 174.

Wie jede einzelne Zelle, so verarbeitet auch jedes besondere System den Nahrungsstoff je nach der Bestimmung, die es im Zusammenhang des Ganzen zu erfüllen hat.[1] Dabei finden selbst da wo die Erregbarkeit noch ohne Empfindung ist, solche Bewegungen Statt, die sich nicht mehr blofs von der allgemeinen Erregung des Lebendigen ableiten lassen.[2] Zuletzt steigert sich die im Organismus wirkende Zweckeinheit zur Seele, wenn die Erregung in die bewufste Empfindung, die Selbstbewegung in den bewufsten Trieb übergeht. Die Seele läfst sich daher definiren als bewufste Einheit der organischen Zweckthätigkeit.[3]

[1] Jedes Gewebeelement wächst selbständig aus eigener innerer Kraft und die aus dem Blut durchschwitzende Ernährungsflüssigkeit liefert das allgemeine Material, welches von den verschiedenen histologischen Elementen ihres Verbreitungsbezirks individuell angeeignet und verändert wird. (Valentin.)

[2] „Ein grofser Theil der Pflanzenbewegungen, wie das Heben und Sinken der Blätter, das Oeffnen und Schliefsen der Geschlechtsdecken, das Neigen und Aufrichten der Stauborgane und selbst das Winden der Stengel stellen Erscheinungen dar, die nicht aus physikalischen Ursachen zu erklären sind, sondern eine mit dem Lebensprincip der Pflanze in Verbindung stehende Kraft voraussetzen." (*Endlicher* und *Unger*, Grundzüge der Botanik, S. 388; *Meyen*, Pflanzenphysiologie, B. III, S. 578.)

[3] Von mehreren Seelen des Pflanzenindividuums, wie *Aristoteles* annimmt, oder auch von einer Pflanzenseele, die *Marcus* („Beiträge über Gegenstände aus dem Gebiete der Naturgeschichte") zu erweisen sucht, kann nur uneigentlich die Rede sein. Die eigentliche Seele ist die organische Einheit des bewufsten Empfindungs- und Trieblebens. *Oken* nennt die Seele immaterielle Polarität des Organischen, *Eschenmayer* allgemeine Urkraft, *Burdach* die höchste und innerlichste Lebensthätigkeit, welche ein Bild der Welt in sich schafft, die der Schöpfung zu Grund liegende Einheit zwischen Sub-

Digitized by Google

jekt und Objekt zu Stande bringt und als das selbstthätig Herrschende sich erweist.

§. 175.

Der Mensch ist die vollendetste Offenbarung des auf unserem Planeten erscheinenden Lebens und *Steffens* bezeichnet ihn sehr charakteristisch als Schlufspunkt einer unendlichen Vergangenheit, als Mittelpunkt einer unendlichen Gegenwart, als Anfangspunkt einer unendlichen Zukunft. Eben so sehr die Mythen der alten Völker als wissenschaftliche Forschungen stimmen in dem Resultat überein, dafs die Enstehung der Menschheit an die letzte, am meisten beruhigte Periode der Erdbildung geknüpft war,[1] und dafs alle verwirklichten Zweckbegriffe des endlichen Seins auf den Menschen, als die Krone und den Herrn der Schöpfung, hinweisen und in seiner Organisation den Typus ihrer Vollendung erreicht haben.

[1] Wir finden in den Trümmern der Vorwelt nicht einmal eine Spur von den menschenähnlichen Thieren, den Affen, ungeachtet diese Thiere in den wärmern Theilen der Erde mit den Elefanten und den Nashörnern die Wälder füllen. (*Link*, die Urwelt und das Alterthum erläutert durch die Naturkunde; 2te Aufl. B. I, S. 284.)

§. 176.

Durch den schöpferischen Willen ist in der Reihe der endlichen Wesen die Macht der metaphysischen Nothwendigkeit von Stufe zu Stufe in sich zusammengebrochen und in immer helleren Lichtblicken scheint die Sonne der Freiheit hervor, bis sie in dem Menschen erscheint. Licht, Bewegung, Bewufstsein sind die Anklänge, in welchen die Macht der Freiheit aus dem Dunkel der Materie hervorbricht: aber die Nothwendigkeit des metaphysischen Seins bannt sie immer wieder unter ihr unerbittliches Joch. Selbst das am vollkommensten organisirte Thier kommt von der Nothwendigkeit niemals los.[1] Im Menschen erst ist der Seinsgrund überwunden. Als frei ist er eine unmittelbare That des absoluten Willens, der in

Digitized by Google

der Beschränkung des endlichen Seins die unendliche Freiheit verwirklicht.

[1] Es heifst das Wesen der Freiheit und damit das Wesen des Menschen mifskennen, wenn man auf den Vordersatz bauend: „Was vervollkommnet werden kann, ist der Aufbewahrung werth", den Thieren Unsterblichkeit und darum auch höhere Geistesthätigkeiten zuspricht. (*Scheitlin*, Versuch einer vollständigen Thierseelenkunde, B. II, S. 393.)

§. 177.

Die Freiheit des menschlichen Willens ist unmittelbar in der göttlichen Freiheit begründet, und nur für ihr raumzeitliches Werden ist das Sein die bedingende und vermittelnde Voraussetzung. Die Freiheit ist darum das Wesen des Menschen und dieses an sich, d. h. abgesehen von den Bedingungen seiner zeitlichen Erscheinung, frei von der Nothwendigkeit des metaphysischen Seins. Das Selbstbewufstsein ist die erste That der menschlichen Freiheit: im Selbstbewufstsein bezieht sich der Wille auf sich selbst, um sich als selbstbewufst zu einem organischen System freier Willensbestimmungen zu entfalten.[1]

[1] Ursprünglicheres als den freien Willen giebt es nichts im Menschen und man kehrt die natürliche Ordnung geradezu um, wenn man das Selbstbewufstsein vor und daher unabhängig von dem Willen zu Stande kommen läfst.

§. 178.

Der Mensch vertieft sich immer mehr in das Wesen seiner Freiheit, indem er im Erkennen und Handeln den Organismus freier Willensbestimmungen aus sich erzeugt.[1] Mit Freiheit erkennend und handelnd, oder in allen Akten des theoretischen und praktischen Geistes, soll der Mensch Herr werden über das Sein, in dessen Mittelpunkt er gestellt ist, und er wird es in demselben Verhältnifs, als er dasselbe einestheils verstehen lernt, d. h. als wahr begreift, und anderntheils zu ethischen Zwecken des Guten umgestaltet. So überwindet er mehr und mehr den endlichen Seinsgrund, dem seine unendliche

Digitized by Google

Freiheit aufgesetzt ist, und je vollständiger er die Zwecke der Schöpfung versteht und verarbeitet, desto mehr kommt er von dem Sein als solchem, d. h. von der Nothwendigkeit desselben los, um sich mit seinem Denken und Wollen einzusenken in den absoluten Grund des göttlichen Willens, der seine Freiheit in dem endlichen Sein mittelbar und in dem Menschen unmittelbar zur Erscheinung bringt.

[1] Der Gegensatz von Materie und Licht, von Erregung und Bewegung, von Empfindung und Trieb verklärt sich im freien Menschen zu dem Gegensatz des theoretischen und praktischen Willens. An dem „System der spekulativen Ethik" von *Wirth* ist es zu rühmen, dafs das praktische Moment des Willens darin wieder gehörig hervorgehoben wurde, nachdem die neuere Dialektik des Denkens dasselbe fast gänzlich bei Seite gesetzt hatte.

§. 179.

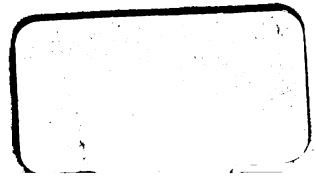
So verwirklicht der Mensch in fortschreitender Entwickelung die im raumzeitlichen Sein nur als Möglichkeit gesetzte Unendlichkeit seiner Freiheit, ohne darum die Schranken seiner endlichen Existenz gänzlich aufheben zu können. Die menschliche Freiheit wird nie absolute Wirklichkeit, obschon ihr transcendentes Wesen ein absolutes ist. Wie es daher die Aufgabe des Menschen sein mufs, die Möglichkeit seiner Freiheit immer reiner zu verwirklichen, so kommt es der Wissenschaft zu, das Wirkliche auf dem Grund seiner metaphysischen Bestimmungen zu begreifen, um den Zusammenhang der Wahrheit mit dem metaphysischen Idealgrund absoluter Nothwendigkeit und dem positiven Realgrund absoluter Freiheit zum Bewufstsein zu bringen. Die Grundwissenschaft hat im Bisherigen ihre Aufgabe gelöst, da sie nicht allein den Ideal- und Realgrund des Wirklichen aufzeigte, sondern auch das gegenseitige Verhältnifs derselben in das gehörige Licht setzte.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

SCHOENHOF & MOELLER
BOSTON
40 WINTER STREET 40



Digitized by Google